SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

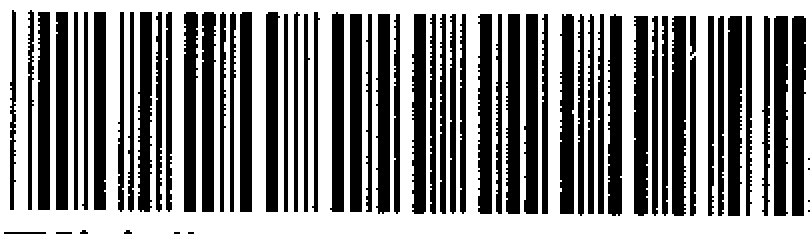
罗素与中国

——西方思想在中国的一次经历

冯崇义

三联·哈佛燕京学术丛书

生活·讀書·新知三联书店

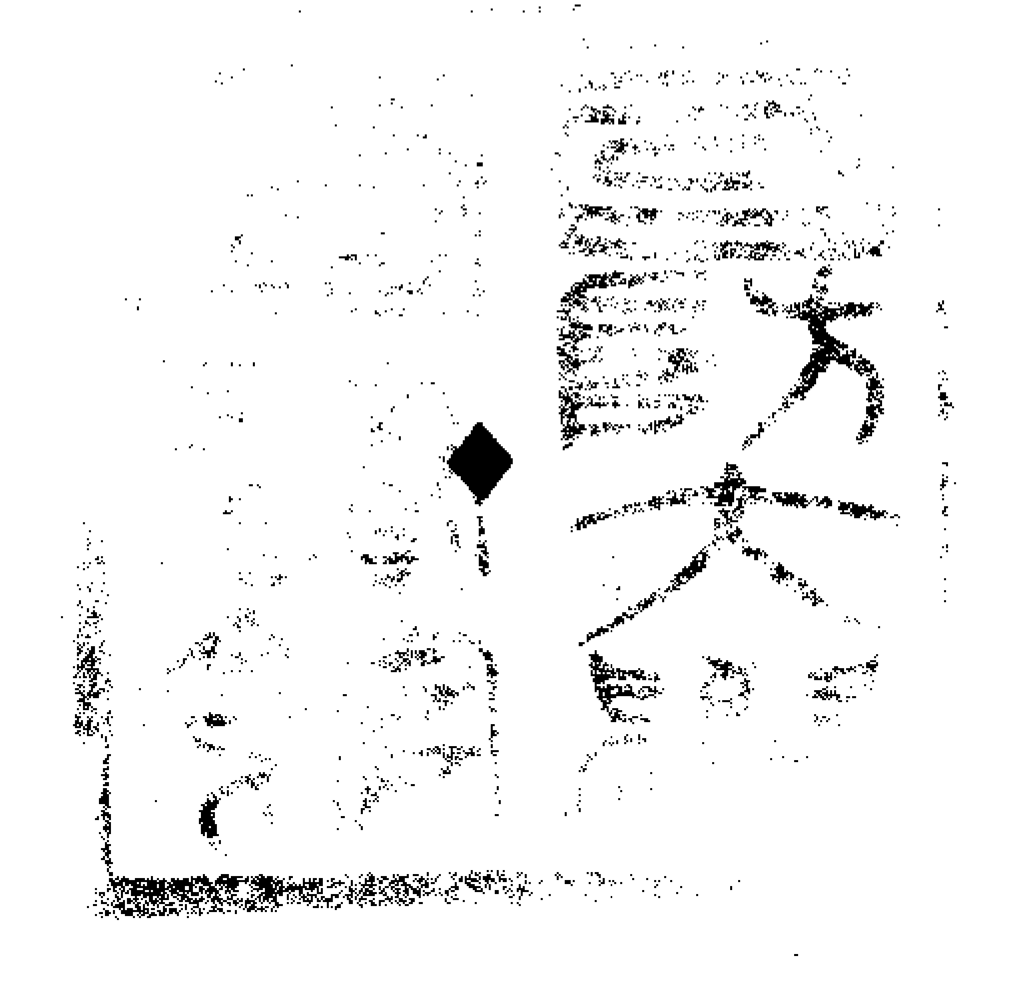


三联 • 哈佛燕京学术丛书

罗素与中国

西方思想在中国的一次经历

冯 崇 义



生活 · 讀書 · 新知 三联书店

（京）新登字 007 号

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard-Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目（CIP）数据

罗素与中国：西方思想在中国的一次经历/冯崇义著.
北京：生活·读书·新知三联书店，1993
（三联·哈佛燕京学术丛书）
ISBN 7-108-00680-4

Ⅰ.罗…
Ⅱ.冯…
Ⅲ.①思想史-中国-现代 ②罗素-关系-知识分子-中国
Ⅳ.B26

责任编辑 吕 祥
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
（北京朝阳门内大街 166 号）
邮　　编 100706
经　　销 新华书店
印　　刷 北京印刷一厂
版　　次 1994 年 2 月北京第 1 版第 1 次印刷
开　　本 850×1168 毫米 1/32　印张 7.75
字　　数 173 千字
印　　数 0,001—3,000 册
定　　价 9.80 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著（含海外留学生）。

●

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

●

本丛书由哈佛大学燕京学院
（Harvard-Yenching Institute）
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

●

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
（原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准），
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

序

罗素是现代西方一位著名思想家。我国学界对罗素其人并不陌生。五四时期，他曾来华讲学，拥有不少信奉者。他的演讲被辑成《罗素五大讲演》出版，也发行过单行本。我们在讲马克思主义三次论战时，总要谈到罗素，作为对立面。

全面地从整体上研究罗素，是历史研究中的新课题。冯崇义在英国里兹大学留学期间从大英图书馆、特别是加拿大罗素档案馆，查阅了丰富的未发表文献，首次对罗素的生平、思想、在中国的讲学活动以及罗素与中国的复杂关系进行了系统深入的探索，写出了这部颇有深度的《罗素与中国》，表述了自己独特的见解。

这部书的最大特点，是以新思路、新方法阐述了过去未被人探索的问题。作者不囿于别人成见，以其所掌握的翔实材料为依据，揭示了罗素终身关心、支持中华民族的独立与进步；五四时期支持先进的中国人对现代化的追求和对社会主义道路的选择；学术和思想方面对现代中国产生过的积极影响等。从复杂的现象中找出实质性的东西，是罗素研究中的突破。应该说作者是有勇气和远见的。

罗素在英美报刊上发表了许多关于中国问题的文章，还出版了论述中国问题的专著《中国之问题》，实为西方的一位汉学家。但1920年罗素几个月的中国之行，不可能深知中国，他的

中国观难免有欠妥之处。作者也指出了罗素的局限性。

这部书的另一个特点是作者的视野比较广阔。研究中西文化交流是很艰难的工作。让中国了解世界，让世界了解中国，架设这样的桥梁要求作者既了解中国，也了解西方。近代中国的思想文化，其历史源头很多来自西方。改革开放以来，我们对西方文化了解得越来越多，对西方文化各个领域可以获得一个完整的图像。该书作者接触了许多中外学者，发掘出许多鲜为人知的中外资料，考察了罗素的学术生涯及其历史背景，使得他的研究别开生面，具有更大的科学性。当然，罗素涉及的知识领域很广，思想很丰富，他与中国的关系也是多方面的，研究罗素及其中国观，还仅仅是个开端。

人总是要有远大的抱负和追求的，历史工作者如果没有这一雄心，自己的研究工作就很难进展。冯崇义锲而不舍，作了有益的尝试。他在处理材料时所具有的观察力是值得赞赏的。我读了他的书稿，感到思路敏捷，文笔流畅，引人入胜。

这部书原是作者的博士论文，我作为他的博士学位导师，在他的著作即将问世之际，写了这么几句卷首语，也借此表达对青年一代的期望。是以为序。

魏宏运

一九九三年元旦

于南开大学北村

目　录

前　言

近代中国的五四时期，是中国知识界千载难逢的“黄金时代”。在当时古今中外文化大碰击、大交汇的洪流里，中国的有识之士既感受到中国文明所面临的挑战，更感触到中华民族绝路逢生的机运。而在五四新文化运动那幕由中国知识分子主演的历史大剧中，有一段饶有兴味的插曲。当时西方世界两位最著名的学者被中国知识界极其隆重地迎到中国从事长期讲学，一位是美国的杜威，另一位便是英国的罗素。在一个时期内，“罗素热”风靡全中国，学子们竞相阅读、翻译、介绍罗素的著作，报刊杂志争着刊载罗素的演讲录，连精明的商人们也用“罗素之名言”来大做广告。时隔半个世纪，当饱经沧桑的中国以新的姿态向世界全方位开放时，罗素又再次受到中国知识界、特别是青年学子的关注。毫无疑问，历史与现实都要求对“罗素与中国”这一课题进行考察和总结。

不过，当我将“罗素与中国”确定为博士论文选题的时候，曾经担心这一题目是否太小了。的确，从我国以往的教科书中，根本无法感觉到罗素的份量；就罗素与中国的关系而言，国内学术界主要也只是在论述中国五四时期的社会主义问题争论时才附带提及罗素，而且基本上停留于五、六十年代那种特定的政治、学术环境和特定的思维方式支配下所形成的一些结论。但是，凭着我对罗素著述的初步了解，凭着我所接触到的历史资

料和多年研究五四时期社会思潮所形成的自信，我总觉得应该深入研究罗素这样一位世界性的思想家，特别是从中西文化交往及中国现代思潮发展的角度深入地考察一番罗素与中国的关系，并为当前很热门的“文化”研究提供一项实证的成果。即使是“小题大做”，即使是失败的尝试，也不至于完全徒劳无功。

怀着这样一种心理，我到了英国。在那里，我惊喜地发现，我走入了一间越走越深广、越走越看不到尽头的宫殿。罗素生平的丰富多彩、罗素思想的博大精深都在我的意料之外。他写下了70余部著作和难计其数的文章，且知识范围也远远不止于哲学领域；而罗素对中国的关怀、对中国问题思考的深度和广度，也远远超过了我们通常的估价，他在英、美报刊上发表的一系列有关中国的文章是国内学术界闻所未闻的。我必须感谢英国文化委员会、英国Leeds大学东亚系、加拿大McMaster大学罗素档案馆的帮助，使我有幸看到了那些丰富的资料。

西方研究罗素的成果当然很丰富。但是，西方的“罗素专家”们人言人殊，对罗素的解释与评价分歧很大。而且，他们大抵是出于专业的癖好，多热衷于经院式的论辩。至于罗素的中国之行，通常只是被当做平常趣闻。倒是有一名叫Suxanne P. Ogden的女士，写了一篇题为《墨水瓶中的圣贤：罗素与中国20年代的社会改造》的文章，专门探讨罗素的讲学活动对中国的直接影响。可惜作者以回答“罗素在中国何以失败”这一问题为出发点，一开始就被局限在一个狭小的框架之中。

我终于发现，在“罗素与中国”这一标题下，我大有可为。

本书主题实际上有两个层次。在第一个层次上，本书作者将具体地呈现罗素的生平思想和他与中国发生关系的历史过程。这种探微索幽、再现历史的基本动机，是要廓清历史的真

象，纠正国人以往对罗素的一些不公正的评判。本书主题的第二个层次，是通过"罗素与中国"这一个案的微观研究，概括性地探索二十世纪以来东西方文化交往这一宏观课题，试图找到历史表象背后的某些模式或我们通常所说的规律。近年来，席卷神州大地的"文化热"，已经使人们对中西文化关系予以前所未有的关注并在这一领域取得了一系列丰硕的成果。但是，当人们奋臂高呼了历史上存在过的种种口号、热烈地拥抱了近代以来西方的各种思潮、痴迷地狂吻了形形色色的新概念之后，普遍的空疏感随之而来。是的，文化史和文化学不能长期漂浮于表面，而应当逐步引向深入。这种势头其实已经初见端倪。就中西文化关系史而言，一些人正在把主要精力转向将西方某种思潮、某种思想观念或某个思想家与中国文化思想发展的关系放在大框架中开展具体的研究；诸如"马克思主义与中国"、"无政府主义与中国"之类以往仅仅作为政治史来研究的课题，也将作为文化理解得到更广泛、更深刻的讨论。本书正是这样一种尝试。作者试图将微观研究与宏观概括结合起来，既力求展示具体的历史过程，同时也力求从历史哲学的高度领悟那些具体历史的意义。中国人从五四时期起开始主动地"同浴于世界文明之流"，中国知识分子的心态离不开世界的大格局。在另一方面，罗素是位世界意义上的学者，他在人文领域思考的对象不是英国或中国，而是整个人类世界；他讨论中国问题与中西文化问题，出发点也不是英国或中国，而是整个人类文明；不以这样一种体认为前提，罗素的许多议论就变得无从索解。罗素与中国的关系，微妙地体现着人类文明一体化的底蕴。

本书开头以专门一章论述罗素其人。这有两个用意。其一是考虑到一般中国人迄今对罗素仍然所知甚少，国内目前还没

有从中国人的角度系统地评价罗素的专著。而我们知道，没有从总体上把握罗素，便没法正确地理解罗素的中国观。这其实也是作者本人的“套路”，我的研究过程正是首先从整体上把握罗素的生平和思想，然后再在此基础上把握罗素与中国的关系。其二，笔者认为，历史长河奔流不息，罗素与中国关系并不只是博物馆内的一件古玩，而是富于现实意义并指向未来的，中国人对罗素的兴趣还将持续下去，罗素对中国还将产生一些深远的影响。当然，笔者在这里完全无意描绘罗素生平思想的全貌。罗素是西方最后一代百科全书式思想家的代表人物之一，在长达98年的漫长生涯中他不倦地涉足于哲学、政治学、历史学、伦理学、教育学、社会学、数学、物理学和文学等知识领域，并且都很有建树；他又是一位极不“安份”而积极入世的学者，终生满怀激情地投身于各种社会政治活动；罗素还是最浪漫的学者之一，他与诸多情人们一段段扑朔迷离的故事也相当引人入胜。本书作者在这里只着意简明地勾画出罗素生平思想的粗糙轮廓。[①] 毕竟，从当代中人的角度来说，罗素的生平思想最有意义的是他试图补正哲学唯物主义、唯物史观和社会主义政治学说的努力，他对中国和中国文明命运的特别关怀，以及他绝对坚持独立思考、为追寻真理而无所畏惧的精神。

本书第二章考察罗素的中国之行，结合五四时期中国的社会现实和社会思潮、以及当时的国际背景，评述罗素访华缘起

---

① 关于罗素的生平，翔实可靠的记述有《罗素自传》(*The Autobiography of Bertrand Russell*)三卷本，伦敦1967、1968、1969年版；罗纳德·克拉克：《罗素的一生》(Ronald W. Clark：*The Life of Bertrand Russell*)，伦敦1975年版。关于罗素的哲学思想，最权威的参考书是罗素：《我的哲学发展》(Bertrand Russell：*My Philosophical Development*)，伦敦1959年版；艾耶尔：《罗素》(A. J. Ayer：*Bertrand Russell*)，伦敦1972年版。

和他从 1920 年 10 月到 1921 年 7 月这 10 个月间在中国的讲学活动。罗素在中国并不是某几个人的客人，他在中国的感受和讲学内容也不像以往人们所想的那么简单。而且，众所周知，五四时期虽非常短暂，却是在中国历史上从春秋战国以来最富有创造性、最令人振奋的黄金时代。在那短短几年中，先进的中国人怀着极端亢奋的心情风驰电掣般穿越西方人从“文艺复兴”以来走过的全部思想行程。罗素在这样的时刻来华，自然在中国思想文化界引起了巨大轰动。他给中国人带来希望、带来鼓舞、带来有用的知识，也带来迷惘与困惑。

第三章围绕罗素的一部专著而展开。杜威在中国讲学期间，就在美国的《新共和》(*The New Republic*)和《亚洲杂志》(*Asia-Magazine*)上发表了一系列评论中国问题的文章①。杜威的这些文章虽然及时、生动，但显得肤浅、零散，与一般新闻记者即兴写下的观感没多大差别。罗素在回国半年多之后才根据他自己的观察与思考写成《中国之问题》一书，在时间上是稍晚了些，但此书却系统而深刻地论述了中国的历史与现实，并对中国的政治、经济和文化的发展提出了一些当今仍然值得人们深思的问题。此书出于名家之手，又成书于中国和世界都处于重大转折关头的重要时期，本应受到人们更多的重视。笔者认为，《中国之问题》并非普通的学术著作，罗素是为有所为而为的。他在字里行间表达了他对中国文明的主观愿望，并且不时顾左右而言他，借讨论中国文明来表达他对西方文明及整个人类文明进行根本改造的渴望。仅从书面意义去理解罗素这部书，难

---

① 其中最著名的有《中国的新文化》("New Culture in China")、《学生运动的后果》("The Sequel of the Student Revolt") 等。

免误入迷途。

接着的第四章考察罗素访华所引起的风波和他访华所留下的影响。笔者将澄清，在中国五四时期的中西文化大论战中，罗素这位“二十世纪的启蒙思想家”并未投入中国文化保守派的阵营，他是促进而不是阻碍中国人对中国文化的改造；在中国五四时期那场社会主义论战中，罗素这位别具一格的社会主义者也并未充当社会主义的敌人，他促进而不是阻碍五四时期中国人对社会主义的选择；人们之所以产生误会，就在于离开罗素的总体思想意绪而孤立地看待他的一些言论。当然，罗素看待这些问题有着他自己特定的视角，也带着他自己特定的心理需求。他的立脚点是西方的“后工业”或“后现代”社会，他的出发点是要为整个人类文明寻求救时之方。回首往事，罗素造成困惑和误解的那些地方更值得人们的思考和回味。至于罗素在中国所留下的影响，笔者将揭示，是需求原则这一不可控因素使罗素这位理性主义者没有成为影响中国现代历史进程的关键思想家。倒是在一些远离现实政治的方面，如注重理性的哲学、刚直不阿的人格等，罗素对中国人具有恒久的魅力。

最后的第五章是全书总结。在全面地考察了“罗素与中国”这一课题之后，本文作者认为有充分的理由确立如下这些原则。第一，要从文化人的角度来理解文化人。像罗素那类知识分子，以人类文化知识及整个人类文明为思考和关怀的对象，也只对这些对象的真理负责，他们与所在国的政府当局或统治阶级往往并不一致、甚至于针锋相对，偏离文化人的角度而将他们视为“某帝国主义的代言人”，这只能造成误会；第二结合其总体思想把握国外学者的中国观。人们的总体思想影响其具体判断，这不言而喻；西方思想家对西方文明的要求与愿望会

有意无意地折射到他们的中国观上，这更应引起人们的注意。第三，依供需原则裁断中国人对外来思想文化的取舍。在社会政治领域，某种思想主张占上风，真理性和严密性固然重要，但更重要的是要切合时宜。第四，在时代格局中为中国文明定向。中国文明居于人类文明领先地位的时间并不很长，西方文明领导世界潮流的时间也还很短。各文明在历史长河中的升降浮沉并不是取决于所谓不变的“民族特性”，而是取决于复杂的历史条件和各民族或种族对时代机运的把握。中国文明当今面临的挑战远远胜过机会，如果中国人没有站在时代的高度上确定正确的前进方向，罗素对中国文明重领风骚的期待将告落空。

第 1 章

罗素其人：一位积极入世的知识分子

第一节　政治信念与政治生涯

罗素在其《自传》的序言中写道："三种简单但又极为强烈的激情支配着我的一生：对爱的渴望、对知识的追求和对人类苦难的不堪忍受的悲哀。"① 在这样一种积极进取的人生观驱使之下，罗素在不懈的奋搏中度过了不平凡的一生。还在他活在人世的时候，"罗素研究"便已在全球盛行，许多辞典和大百科全书都称罗素是"当代最杰出的哲学家"。他的名声是如此之隆，1964 年居然有人预付 25 万美元的巨款定购他的藏书、手稿和信函以建立罗素档案馆。

人们也许觉得奇怪，作为哲学家的罗素，他的三卷本大部分自传所记述的，主要并不是他哲学思维和著述，而是他的社会政治活动。毫无疑问，罗素的历史地位是由他那些博大精深的哲学著作所奠定的。但是，宁静书斋中的哲学思辨并不是罗素对人类的唯一贡献。他一生中所获得的许多荣誉都与他的哲学毫无关系。罗素从未因为他的哲学著作得过任何奖，却因为他"为思想的自由和人道主义的理想而写作"于 1950 年荣获"诺贝尔文学奖"；他一生没有在学术界担任任何公职，却在和

① 《罗素自传》第 1 卷，第 1 页。

平主义运动中担任“拒服兵役联谊会”代理主席、“核裁军行动委员会”主席、“百人委员会”主席等职。罗素终身慷慨激昂地以学者身份参预政治，这倒有点像古代中国那些悲天悯人、经世致用、积极干政的在野儒生。当然，罗素比古代中国的儒生要幸运得多。古代中国那些“经世致用”的儒生，其最后命运不是可怜地变为奴才，就是悲壮地走向刑场；罗素并未面临这种两难的选择，他所需要的主要是智慧、魄力和热情。西方社会在近代以后形成了知识分子这一相对独立的社会阶层，他们可以合法地、从而在很大程度上安全地干政，发挥其社会批判或为民请命的社会功能。罗素正是属于不甘心将人类的命运拱手交给政客和富豪来摆布、怀着强烈的责任感和为实现社会正义而不断抗争的那类知识精英之一。

一　继承与背叛

罗素的家庭出身与他的政治信念之间的关系，对当今的西方人来说完全无关紧要，但对许多中国人来说却是不能回避的问题。罗素生于 1872 年，卒于 1970 年，按照中国人的传统算法是享年 101 岁。他出身于英国贵族家庭，而且是名门望族。罗素的祖父约翰·罗素伯爵，是维多利亚时代的名臣之一，曾于 1846－1852 年和 1865－1866 年两度出任首相。罗素的祖母和生母同样来自显贵家族，甚至罗素本人也是英国的伯爵。

经过资产阶级革命、工业革命长期的政治改革，贵族世袭封地及大家产的制度到十九世纪早已不复存在，尽管某些贵族家庭仍然相当富有。就政治观点而言，十九世纪以降的英国贵族也并不统一地构成一个主张守旧的社会阶层。罗素家族（包

括其祖母一系）恰恰是属于主张社会改革的“辉格党”的望族。举世闻名而且对英国民主政治的发展具有深远影响的“1832年改革法案”，正是由罗素的祖父向议会提议而获得通过的。罗素早逝的父、母亲还是以争取妇女普选权为核心内容的女权运动的先驱。

罗素对家族传统当然有所继承，他从家族传统中继承的主要是对进步与改革的坚定信念，贵族式的独立、倔强和冒险精神，以及同贵族式生活所造就的对自由、闲暇和沉思的偏爱。十八至十九世纪的英国历史基本上表现为在和平、稳定局面下的凯歌行进。因为辉格派贵族所理想的许多东西在社会实践中都如愿以偿，在他们中间确实形成了某种阳刚之气。罗素特别提到他的祖母对他的个性所产生的影响：“我越来越意识到她对铸造我的人生观的重要性。她无所畏惧的气概、她热心公共事务的精神、她对陈规陋习的鄙视、以及她不为多数人的意见所左右的傲骨，看来对我总是很有益处的，而且使我学得这些品质是值得模仿的。”①

但是，在宗教信仰和阶级立场那些更重要的方面，罗素背叛了他的家庭传统。这与罗素本人自幼培养起来的同情心和求知欲很有关系，而更根本的原因是时代对他的影响。从社会地位和阶级立场方面说，罗素的先辈是英国工业资产阶级的代表，他们提倡某些改革，却自觉地站在劳动人民的对立面。在政治上他们至多也只是资产阶级自由主义的信徒。在精神生活方面，他们更为保守。罗素的祖母是一位十分虔诚的基督教徒，认为像她那样信教是其高贵社会身份的标志。我们知道，基督教神

---

① 《罗素自传》第1卷，第22页。

学在文艺复兴以来便不断受到人文主义思潮的强烈冲击，十九世纪以后人类在生物学、天文学、物理学等科学领域所取得的巨大进步，更进一步动摇着宗教神学的根基。在这样一种背景下，生性爱刨根问底的罗素在青年时代就在科学知识和科学精神的哺育下成为一位无神论者。他在精神上痛苦地与以其祖母为代表的家庭传统决裂，并在一生中花费巨大精力从事反宗教神学的思想启蒙。一些人将罗素与十八世纪的伏尔泰相提并论，称他是“二十世纪的启蒙思想家”。① 与此同时，十九世纪在英国和欧洲风起云涌的工人运动和蓬勃兴起的社会主义思潮，也促使时刻关注着人类命运的罗素接近了劳动人民。他背叛家庭传统而接近劳动平民的第一个勇敢行动，是冲破家庭的层层阻拦而与毫无身份的美国移民家庭的女儿艾丽丝（P. S. Alys）结婚。在第一次世界大战期间，罗素与英国工人的关系非常密切，而且他终身都努力充当被压迫者的代言人。当然，罗素并不是“阶级论者”或“革命论者”。他反对资本主义制度，主张通过社会改良来泯灭阶级分野，实现社会主义制度和全人类在社会主义制度下的和平统一。②

二　为了一个没有战争的世界

罗素在中国曾被当作“帝国主义分子”来批判，这实在太

① 关于罗素的无神论思想，参看罗素：《我的信仰》（*What I Believe*），纽约1925年版；罗素：《我为什么不当基督教徒》（*Why I am not a Christian*），伦敦1927年版。

② 参阅罗素：《工业文明的展望》（*The Prospects of Industrial Civilization*），伦敦1923年版。

冤枉了罗素。罗素只是在青少年时代曾经为大英帝国开辟万里疆土和维持“日不落帝国”的对外政策感到过自豪。早在1900年“英布战争”期间，罗素便转变为一位彻底的和平主义者。他是从人道主义的立场出发而完成这种转变的。他说，在完成了这种转变之后，“整个心灵都充满着对人道的挚爱和对暴力的憎恶”。[①] 从这时起一直到他离开人世时止，罗素将很大部分的精力，以丝毫不逊于哲学思辨的热情投身于反对民族之间的战争、反对帝国主义以强凌弱和侵略扩张的政策。

罗素的这种和平主义思想，在第一次世界大战期间第一次全面地展现出来。在大战爆发之前，罗素已敏感地觉察到整个欧洲的火药味越来越浓。他忧心忡忡，但同时又心存幻想。按照他自己的说法，“我几乎不可置信，欧洲会疯狂到这种程度，以至于投入一场大混战；但我同时又相信，一旦战争爆发，英国将会卷身其中。”[②]。怀着这种心理，罗素起草了一份声明，发动剑桥大学的同事们签名并公开发表，表示坚决反对欧洲各国之间战争，并向英国的政府和人民申明，即使欧洲大陆各国真的厮杀起来，英国也应当保持中立。

但是，罗素等人的善良愿望阻挡不了帝国主义战争狂人们带着非理性的民族偏见去进行无聊而又残忍的厮杀。第一次世界大战还是爆发了，而且其酷烈程度一开始就相当骇人听闻。在罗素看来，这场战争除了人类不同部分之间的大屠杀和对人类文明的大破坏以外，毫无意义可言，也没有是非曲直之分。而更加令罗素震惊的是，参战各国的寡头政府居然能如此成功地

---

① 罗素致奥托琳夫人（Lady Ottoline），伦敦1911年4月12日。转引自罗纳德·克拉克：《罗素的一生》第86页。

② 《罗素自传》第2卷，第15页。

鼓动整个民族如痴如狂地投入如此无谓的战争。甚至像不列颠这一素称“稳重”的民族，在平时看来是如此富于理性和怀疑精神的大多数英国公民，在得悉政府欺骗民众、从而狡猾地将国家民族投入战火的种种阴谋诡计之后，不但没有谴责政府的可耻行为，反而非常心安理得，甚至还对政府感激涕零。为此，罗素深深地感到绝望。他在1916年给美国总统威尔逊的信中写道：“不仅千百万人丧失了生命，不仅比这更多的人身残心碎，整个人类文明的水准都被降低了。恐惧侵入了人类灵魂的深处，而恐惧与残忍总是如形影相随的；仇恨变成了生活的法则，为了伤害别人人们宁可牺牲自己的利益。我们先前在和平中获得进步的时代一去不复返了；我们祖祖辈辈经过千百年奋斗而争得的自由毁于一旦；各民族都鬼使神差地投入莫名其妙的互相毁灭。”①

战争爆发之后，罗素怀着极度的痛苦与那些已经与政府站到一起的亲朋故友分道扬镳，与为数不多的反战人士一起进行反战活动，欲挽狂澜于既倒。他先是通过他的情人奥托琳夫人结交一些具有和平主义思想的议员，成立了旨在反战的“民主控制联合会”(The Union of Democratic Control)。但他不久就对这种上层有闲人士的坐而论道感到厌倦。1916年初，罗素转而参加站在第一线积极反战的“拒服兵役联谊会”(The No-Conscription Fellowship)。这一组织的主旨是联合抵制政府为进行战争而在适龄公民中大规模征兵的政策。由于原主席被捕，罗素旋即代理主席一职，没拿任何报酬而不分白天黑夜地工作。罗素出身于名门望族，而且这时已是出版了十几部著作而闻名

① 转引自《罗素自传》第2卷，第28—29页。

世界的大哲学家，他对“拒服兵役联谊会”所做的贡献是他人所不可比拟的。正象罗纳德·克拉克在罗素的传记中所写的那样:“作为宣传鼓动家,罗素同时具备罕有的热情与罕有的智慧;做为出入最高级政府机关大门的活动家，他能以绝大多数人可望不可及的身份地位平起平坐地与劳合·乔治(Lloyd Geoge)、阿斯魁施（Asquith）或哈尔德尼（Haldane）等人直接交锋。”①

在这段时间里，罗素到英国各地、包括存在很多“不稳定因素”的工业中心城市进行巡回演说，宣讲战争对人类文明的破坏性，以及“资本主义的罪恶”、“个人自由与国家控制”、“民族独立与国际主义”等与战争密切相关的政治论题。同时，他还针对第一次世界大战对与战争有关的一些社会问题进行了深入的理论探讨。罗素并不停留于就事论事的表层，而是将民族战争当作与国家、宗教等同类“制度”(war as an institution) 来进行深刻的批判。他特别指出，对民族的顶礼膜拜已成为当代最深入人心和传播最广的宗教。像古老的宗教一样,它伴随着迫害、献祭和交织着英雄气概的残忍行为；像古老的宗教一样，它是纯朴、高尚的，同时又是残酷而疯狂的；也像古老的宗教一样，它依靠传统和集体狂热来压倒真理和人们的良知。世人们如果不学会将高尚这一宝贵字眼与一切残忍行为彻底分离开来，如果不学会将合理的信仰与不顾事实和真理的盲从彻底区别开来，这个世界将不可救药。②

---

① 罗纳德·克拉克：《罗素的一生》第 331 页。

② 参阅罗素:《战争——恐惧的祭品》(*War, the offering Of Fear*),伦敦 1951 年版;《战时之正义》(*Justice in War-time*),伦敦 1916 年版;《社会改造原理》(*Principles of Sccial Roconstruction*)，伦敦 1916 年版。

罗素的一些友人曾认为，碍于英国的法律与罗素本人的声望，英国有关当局将奈何不了他。但是，当一个政府要打击某一个社会个体的时候，总是可以找到一些冠冕堂皇的借口。英国有关当局早就想在恰当的时候报复罗素。他们终于得到了机会，于 1916 年春借口“埃佛莱特传单案”判定罗素违反“国防法案”，处以 61 天监禁或一百英镑的罚金。[①] 罗素不服判决，既拒绝服刑、也拒绝交款。有关当局便强行拍卖罗素在剑桥寓所的家私和书籍以充罚金。剑桥大学学校当局也随之取消了罗素的教席。当时美国哈佛大学邀请罗素赴该校讲学，英国当局又以罗素属于“危险分子”为由而不允许他出国。可是，这些迫害未能使罗素放弃其原来的立场，他仍然一如既往地从事反战活动。英国有关当局当然也不甘罢休。1918 年初，罗素在一篇政论文章中提到，美国的警备部队将进驻英国并用来对付工人罢工。英国有关当局抓住罗素不经意写下的这一个句子大做文章，判处罗素泄露国家机密并危及英国与美国的关系，于 1918 年 4 月判定罗素有期徒刑半年。罗素刑满出狱时候离大战结束只有十多天。

罗素并未因为品尝了一番铁窗风味便放弃了自己争取和平的信念，倒是战争一度动摇了他对理论哲学的信念。他一度觉得，人们在哲学太空的论辩太不切实际了，最值得人类智慧关注的是那些导致战争并决定着人类生死存亡的社会问题。他在第一次世界大战打响之后，就一直深刻地反思那些驱使人类相

---

① 埃佛莱特（Everett）本是一位中学校长、“拒服兵役联谊会”的成员，他因为拒绝应征而被判罪，罚以两年苦役。罗素于 1916 年 4 月起草了一份传单表示抗议，其中谈到埃佛莱特仅仅是凭自己的良知来维护自己应有的自由权利，政府对他的处罚与历史上那些宗教迫害并无二致。

互残杀的社会制度根源和人性根源。大战结束之后，罗素又觉察到，饱受战争浩劫的社会大众除了学会更疯狂地及时行乐而外，并未从战争中吸取任何有益的教训。他担心，新的、更残酷的大战还将以更大的规模对人类文明进行新的摧残。①

罗素的担心并不多余。当美国总统威尔逊于1917年宣告美国被迫放弃中立立场而加入协约国一方对同盟国宣战的时候，这位典型的理想主义者做着花一样美丽的梦。他得意洋洋地宣称，他所领导的将是一场“结束一切战争的战争”(A war to end all wars)。但是，疆场上各国“为国捐躯的死难烈士”的尸骨未寒，威尔逊总统的春梦便在巴黎的争吵声中破灭了。各国“现实的政治家”们都疯狂地追求狭隘的目前利益，而根本不顾长此以往人类将同归于尽的危险。为罗素等有识之士所有目共睹，巴黎和会所缔结的并不是“和平条约”，而是进行另一场战争的条约。罗素批评各国政府一面医治战争创伤，一面又在加紧备战以求在下一次厮杀中占上风。罗素更为忧虑的是，“法西斯主义”这一怪物居然在二十世纪的历史舞台粉墨登场。而罗素的和平主义立场曾经使他在对待法西斯战争狂人的问题上陷入窘境。彻底的和平主义者本应是义不容辞地反对一切战争的，因而，在第二次世界大战迫在眉睫的时候，罗素仍然认为与希特勒作战比对希特勒妥协退让为害更烈，张伯伦的绥靖政策是正确的。②只是在法西斯的凶残本质彻底暴露、表明任何让步都无济于事的时候，罗素终于修正了自己的观点，得出了“为和平而战”的结论。从此，罗素便被称为一位“打了折扣的和平主

① 《罗素自传》第2卷，第38页。

② 参阅罗素：《和平之路》(*Which Way to Peace?*)，伦敦1936年版。

义者”。

打倒了法西斯，确实又一次为人类赢得了新的和平。但是，原子武器的出现却使人类的自我毁灭不再只是危言耸听的警告，整个人类尚能存在多久成了一个大问号。作为熟知现代科学技术的思想家，罗素早在20年代就对原子武器的可能出现及其对人类的威胁产生了警觉。[①]当1945年美国终于破天荒在日本广岛和长崎掷下了两颗原子弹，罗素大有世界末日来临之感。据他自己说，“整个40年代到50年代初，我的整个心灵都被核武器问题所困。在我看来，一场核战争将宣告人类文明终结；而除非东、西方的政策同时有所改变，核战争迟早会发生。”[②]从那时起直到他离开人世，年迈的罗素几乎将全部精力投入要求核裁军的事业之中，成为坚决地反对核武器和核战争的杰出的先驱者。

特别值得一提的是“罗素-爱因斯坦宣言”(Russell-Einstein Manifesto)和“普格沃斯运动”(Pugwash Movement)。1954年12月，罗素通过BBC向全世界发出题为“人之祸”(Man's Peril)的广播发言，吁请全世界每个人都学会自重自爱。他以自己的良知向所有人的良知诉求：“记住你是人，忘掉其他。如果你们这样做了，前面是通向天堂的路；如果你们不这样做，前面便是全体的死灭。”[③]罗素的这一呼吁感动了世界各地的许多人。一些与罗素一样具有强烈忧患意识的人主动与他取得联系，

---

① 参阅罗素：《原子入门》(*The ABC of Atoms*)，伦敦1923年版。

② 《罗素自传》第3卷，第16—17页。为了更有效地宣传自己反对核战争的观点，罗素甚至还写起小说来。参阅罗素的两部小说集：《近郊的撒旦》(*Satan in Suburbs and Other Stories*)，伦敦1953年版；《玄学家的恶梦》(*The Metaphysician's Ninghtmare*)，伦敦1954年版。

③ 转引自《罗素自传》第3卷，第72页。

并经常集会讨论。在1955年4月在罗马举行的一次集会上，罗素等人认定，要达到核裁军的目标，必须促成包括资本主义国家和社会主义国家在内的各国政府的合作；而且，这种合作的最佳起点是生活在两种不同制度下的杰出科学家的合作，因为“铁幕”两侧的杰出科学家最清楚原子武器的威力，他们的意见也具有权威性。会后，罗素立即起草了一份宣言，并获得爱因斯坦等生活在不同国度里的10位杰出科学家的签名，于1955年7月9日由罗素在伦敦举行记者招待会公诸于众。这就是著名的“罗素-爱因斯坦宣言”。[①] 在这篇宣言中，罗素提出了当今已为有识之士所普遍接受的一个著名观点，即在核战争中没有胜利者。罗素写道：“任何一方都没有希望赢得这样的一种战争，人类作为一个物种正面临灭绝的危险……”。[②]

所谓“普格沃斯运动”，也就是在罗素等人的努力下“铁幕”两侧的科学家们经常集会讨论“原子时代”人类安全问题的一种和平运动，因为第一次这样的集会1957年在希腊的普格沃斯召开而得名。而到1962年第10届这样的会议在伦敦举行，罗素一直是主心骨。这一运动先后卷入了来自美国、苏联、中国、英国、法国、加拿大、波兰、日本、澳大利亚等国不同专业的千百名科学家，其成果不仅在于它增强了部分科学家的责任感并引起各界人士对“原子时代”人类安全问题的关注，还在于它以事实表明，持有不同意识形态或不同科学观点的人们

---

① 罗素与爱因斯坦是老朋友。罗素早在20年代就发表了许多关于相对论和原子物理的论著，爱因斯坦将他引为知己，说罗素是真正理解相对论的少数几个人之一。1944年罗素赴普林斯顿讲学，他们又共事了一段时间。在“罗素-爱因斯坦宣言”上签名是爱因斯坦参与社会活动的最后一幕，罗素先得到爱因斯坦的死讯，而后才收到他的信。

② 转引自《罗素自传》第3卷，第98页。

为了人类的整体安全可以进行真诚的合作，从而为各国政府寻求合作树立了榜样。

罗素可以说是为了一个和平的世界奋斗到生命的最后一息。1958 年他出任英国“核裁军直接行动委员会”(Direct Action Commettee of Campaign for Nuclear Disarmament) 主席。两年之后，他又以九十高龄出任旨在抗议英国政府发展核武器政策的“百人委员会”(The Commettee of 100) 主席。1967 年他还联合世界各地一些知名人士组成“国际战犯法庭”(International War Crime Tribunal)。从 50 年代起，他强烈谴责过英国政府在“苏伊士运河事件”中的侵略行径和美国对越南的军事侵略。他为了消弭战祸曾给赫鲁晓夫、艾森豪威尔、肯尼迪、周恩来、尼赫鲁等数以百计的国家领导人写了成千上万封信，成功地充当了国际舞台上一位特殊身份的调停人角色。1961 年罗素作为九旬老人冒险参加抗议英国政府的示威并被捕入狱，这在西方知识界一直传为佳话。而罗素卖掉自己的藏书于 1964 年创立的“罗素和平基金会”(Bertrand Russell Peace Foundation)，至今仍然活跃在反对核武器和核战争的政治舞台上。

三　一位独往独来的社会主义者

总观罗素一生，罗素不仅是一位和平主义者，而且还是一位社会主义者。我们已经提及，罗素的和平主义立场必须加以某种限定，因为他并不象某些极端的和平主义者那样无条件地反对一切战争，而是明确地支持反法西斯的战争，而且对弱小民族争取独立的战争和被压迫人民争取解放的战争也深怀恻隐之心。同样，罗素的社会主义信念也应加以限定，而且情形要

复杂得多，因为社会主义流派的复杂性远非和平主义所能比拟。

现代社会主义作为一种社会理论、思想主张和社会运动，其基本的特征是：第一，站在工人阶级的立场上谴责现存资本主义制度的不合理性；第二，认定这种不合理性不是根源于不变的人性，而是根源于人的历史性错误；第三，倡导以新的生产关系与新社会道德为基础的新的社会秩序来取代资本主义社会；第四，提出从根本上变革资本主义制度并建立理想社会的行动纲领。但是，在理想社会的具体模式、实现理想社会的具体途径等问题上，同是主张"社会主义"的人们却分歧很大，因而便自然地形成了五花八门的社会主义流派，有欧文等人的空想社会主义、马克思等人的科学社会主义、克鲁泡特金等人的无政府主义，以及工联主义、费边社会主义、基尔特社会主义等等。有人称罗素是"批判的马克思主义者"或"基尔特社会主义者"，这在大体上是正确的。[①] 谈及"批判的马克思主义者"(Critical Marxists)，首先要明了马克思逝世以后马克思主义者的内部分歧。一派是"科学的马克思主义者"，以列宁等人为主要代表，强调社会发展的规律性，强调阶级斗争、暴力革命以及无产阶级专政的必要性。一派是"人道的马克思主义者"，苏联东欧的大部分"持不同政见者"及部分"存在主义者"都属于这一派。他们主要是从马克思的早期著作中吸取养分，强调资本主义制度所造成的人的异化，认为人性复归、个人自由和个性全面发展才是马克思的真正理想。另一派便是"批判的马克思主义者"，这一派在当代西方的知识分子中大有人在，他们接受马克思关于唯物史观的一些基本观点，尖锐地

① 关于罗素的社会主义思想，在谈到罗素的政治思想时还将详细论述。

批判资本主义社会，但他们对暴力革命和斯大林模式的社会主义同样持尖锐的批判态度。罗素早年就精心研究了马克思及其著作。[1] 他还自学了约翰·穆勒（John Mill）的《政治经济学》（Political Economy）以及斯宾塞、享利·乔治等人的大量著述，对社会主义产生了好感。[2] 1895 年，罗素从剑桥大学毕业并结了婚。初婚的罗素完全沉浸在爱的极乐与对未来的无限憧憬之中。这年秋天，他从剑桥大学得到一大笔可以自由选题从事研究的经费，于是便带着新娘子一起到德国去研究"社会民主主义"（Social Democracy）。那时德国的"社会民主主义"是马克思主义的代名词。德国是马克思主义的故乡，"德国社会民主党"在当时是世界范围内最具马克思主义色彩的无产阶级政党。罗素在旅德期间广泛阅读了马克思主义的著作，并与德国社会民主党的著名领袖倍倍尔、威廉·李卜克内西等人多次交谈，比较全面地了解了马克思主义理论及其在德国的实践。

1916 年初，罗素返回英国，受聘为费边社会主义者创办的伦敦经济学院（London School of Economics）的第一位讲师。罗素在该学院讲授他在德国的研究成果，获得了很大成功。他随即将讲稿汇编成书出版，这就是罗素的第一部著作《德国社会民主主义》（German Social Democracy）。该书表明罗素已站在社会主义的门槛上。他开宗明义："社会民主主义并不仅仅是一种政党学说，甚至也不仅仅是一种经济理论，它是关于整个世界与人类发展的自成体系的哲学；一句话，它相当于一种宗教与道德体系。从狭隘的经济角度来判断马克思本人或他的追随

---

① 参阅罗纳德·克拉克：《罗素的一生》，第 32 页。

② 《罗素自传》第 1 卷，第 47 页。

者的那些目标与信仰，将会忽略掉他们在整体上与精神上的伟大性。”[①] 象罗素这样理解马克思主义，是颇有深度的，至少比马克思所厌恶的那些“经济主义者”高一筹。罗素还特别对《共产党宣言》推崇备至。他写道：“这部在语言文字方面无与伦比的著作，虽然没有《资本论》那种黑格尔式经济学的冗长繁琐，却充分地表述了马克思的历史理论与政治信条（剩余价值论除外）。在我看来，就其所显示出来的说服力、洞察力和历史远见而言，这是人类历史上最杰出的政治著作之一。”[②]不过，罗素这时还不是坚定的社会主义者。因为，他在政治上还与英国自由党站在一起，他支持诸如自由贸易之类的自由主义经济，他甚至还争取作为自由党候选人竞选议员。

罗素从自由主义者向社会主义者的转变，完成于第一次世界大战期间。[③] 有两个重要因素促使他完成这种转变。其一，帝国主义列强之间的战争与罗素的和平主义立场产生了不可调和的冲突。正是在这种意义上，罗素说“看在和平的份上我将拥抱社会主义”。[④] 因为，大战使他认识到只有社会主义才能消除民族之间的残杀。其二，战争使罗素与英国工人建立了密切的联系。第一次世界大战爆发后，罗素到英国各地进行反战演讲，特别是参与领导“拒服兵役联谊会”的活动，这使他有机会深入到英国工人群众中去。当他发现不少工人读过他的哲学著作

---

① 罗素：《德国社会民主主义》，第 1 页。为了写这部书，罗素翻阅了英、德、法三种文字关于社会主义运动的绝大部分名著。参阅本书参考书目。

② 同上书，第 10 页。

③ 自由主义者与社会主义者的根本区别在于，自由主义者全面地拥护以资本主义私有制为基础的经济制度和以自由竞争为核心的经济政策，社会主义者则主张公有制和生产中的合作。西方很多学者都以罗素始终高扬自由的价值为理由，尽力将罗素解释为自由主义者。

④ 罗素致奥托琳，1914 年 11 月某星期三。原件藏于罗素档案馆。

并具有浓厚的理论兴趣时，他的兴奋程度并不下于当年的马克思。他兴高采烈告诉他的情人说，他从为工人提供精神食粮那一事业中“看到了伟大的和光辉灿烂的人生”。① 罗素转变为社会主义者的重要标志是，在实践上，他 1915 年正式加入了英国工党并以工党左翼自许，直接投身于下层工人的运动；他甚至于 1917 年底一度号召英国工人在英国建立苏维埃政权。② 在理论上，罗素发表一系列论著，一方面尖锐地批判了自由资本主义及其理论表现形态如自由主义、边沁主义等，这等于罗素清算了自己的过去，因为他以前是宗奉自由主义和边沁主义的；另一方面罗素则明确地表达了他对社会主义的理想与信念。这些论著中最重要的有《社会改造原理》、《政治理想》和《自由之路：社会主义、无政府主义和工联主义》，正是在后一部书中，罗素表明他归宗“基尔特社会主义”（Guild Socialism）。③

但是，罗素与普通的社会主义者有一个显著的差别，他从未将自己的身家性命全心全意地托付给任何一个党派。罗素颂扬“社会民主主义”，但他与欧洲的社会民主党人并未建立个人关系或组织关系，他对马克思主义、特别是马克思主义国家学说也一直多有微词；罗素与“费边社三巨头”——韦伯（Webb）、瓦拉斯（Wallas）、和肖伯纳（Bernard Shaw）私交甚笃，韦伯夫妇堪称罗素至交，但罗素因为反对他们的“国家崇拜”思想和帝国主义倾向，与“费边社”的关系一直若即若离；

① 转引自罗纳德·克拉克：《罗素的一生》，第 295 页。

② 参阅 John G. Slater：《里兹发生了什么？》（"*What Happened at Leeds*"），《罗素》（*Russell*）第 4 期。

③ 罗素：《社会改造原理》（*Principles of Social Reconstruction*），伦敦 1916 年版；《政治理想》（*Political Ideals*），纽约 1917 年版；《自由之路：社会主义、无政府主义和工团主义》，伦敦 1918 年版。

罗素归宗“基尔特社会主义”，但他与英国基尔特社会主义运动的领袖柯尔（G. D. H. Cole）等人的关系一开始就产生了严重的龃龉；罗素与英国工党的关系最深，但是，因为不满工党上层那种与现存制度妥协的势利倾向，他一直只是挂名党员，既拒绝参加领导工作、也极少参加党务活动，以至于1965年一次集会上发表演说当面怒斥工党上层对和平和社会主义事业的背叛，并当众撕毁了党员证书、宣布退出工党。罗素在晚年的自传中如是说：“我曾经想象我自己是一位自由主义者、社会主义者或和平主义者，但从严格意义上说我三者都不是。”① 从个人气质上说罗素本就不是“标准党员”的料子，他讨厌纪律的束缚与意识形态的枷锁，一刻也不愿放弃思想和行动的自由；就罗素的个人雄心而言，他也不希望通过日常的行政工作来实现他那些远大的目标，他对琐碎的事务主义不屑一顾，他希望游离于严密的组织之外，通过自由写作演说来实现其目标。

四 “我愿为中国竭尽微诚”

如果撇开本书主题，罗素对中国政治立场以及他在政治方面为中国所做的努力，对于罗素的政治信念和政治生涯来说，也许无关宏旨。但是，既然本书主题是“罗素与中国”，论述罗素政治生活的这一个方面就变得不可或缺了，特别是在国人因为不明真相而在这方面普遍存在着误会的时候。

罗素在幼年时期便从其父辈的藏书中了解到中国及古老的中国文明。像许许多多通过中国古代的经书典籍来了解中国并建立起

① 《罗素自传》第2卷，第38页。

最初图象的西方人一样，罗素可以朦胧地想象中国是一片美丽、富饶、神秘的土地，那里居住着文明、善良、勤劳的中国人。[①]

不过，罗素对中国产生真正的兴趣并与中国结下不解之缘，那肇始于第一次世界大战。这场战争将不少西方人推入失望的深渊，时刻关注着人类整体命运的罗素则首当其冲。历史充满着巧合，罗素的文化思想行程恰巧与他两只脚的行踪合拍。正是带着对西方文明"破产没落"的哀痛、甚至是对西方文明行将在战火中彻底毁灭的恐惧，罗素将眼光投向了古老的东方；而正好在这个时候，罗素应邀到中国讲学，游历了整整十个月[②]。中国给罗素留下的印象当然非常深刻。从积极方面说，杭州西湖那梦境般的湖光山色，北京古城那具有传奇色彩的楼宇亭台，还有那些彬彬有礼、温文尔雅、谦虚好学的中国主人，这一切都使罗素为之陶醉；从消极方面说，罗素也亲眼看到了中华民族的灾难、落后和贫弱与这个文明古国是多么不相称。这些事实，绝大多数旅华西方人也有目共睹。罗素与他们不同的地方只在于，他完全摆脱了殖民主义者的立场与利益，站在人道主义者、甚至于是中国人的立场上来看待中国问题。他不像当时那些外交官和外国军人那样满以为中华民族软弱可欺而在中国的土地上耀武扬威、横行霸道；也不像当时那些骄傲自大的传教士们那样一心只想着如何增加基督教徒的数目；更不像当时那些唯利是图的商人那样为了自己的钱袋处心积虑地利用和维持中国的落后。罗素殚思竭虑地思索的问题是：如何能够使中华民族摆脱贫穷落后、备受奴役的地位，复兴其源远流长、光辉灿烂的文明，并从而使中

① 罗素在自传中说，在他父亲丰富的藏书中，有不少有关儒学和佛学的典籍。参见《罗素自传》第1卷，第16页。

② 罗素访华缘起将在下文叙述。

国文明在整个人类文明中起到应有的作用。为了这，罗素诚挚地表示“我愿为中国人竭尽微诚”。[1]

从1921年罗素访华归国一直到20年代末，罗素成了英国国内最走红的中国问题专家之一。他连续不断地在英、美一些较有影响的报刊上发表文章，探讨中国所存在的问题和解决办法，驳斥旅华的英国外交官、传教士和商人欺骗英国舆论的种种评判，谴责西方列强对中国的侵略与掠夺，呼吁正直的人们为中国的独立做出各自的贡献。[2] 很多机关团体也竞相邀请罗素就中国问题发表谈话，各报纸则将罗素的谈话作为权威性意见来刊载。[3]罗素有关中国的文章和谈话尖锐、强烈到这样的程度，以至他在英的一些好友也公开讥讽他是否神经错乱；英国外交部的情报人员更在罗素的档案上记上“他发表了可怕的文章”。[4] 而从中国人的角度看，罗素的那些充满激情的文章和谈话，于今读来仍然感人至深。国内学术界对此迄今所知甚少，这未免有负罗素。

刚从中国返英不久，罗素就以《为中国请愿》为题发表了

---

① 罗素致奥托琳，1922年1月31日。转引自《罗素的一生》第395页。

② 详见下文。

③ 例如，英国工党邀请罗素分别于1921年11月28日、12月5日、12月12日在伦敦Essex大礼堂演讲“变化中的东方——社会主义与中国的前途”。见《先锋日报》(*Daily Herald*)1921年10月20日的公告。1921年11月28日，罗素接受记者采访，发表谈话指出，“从长远来看，除非中国变成军国主义国家或列强变成社会主义国家，中国将难逃列强的经济控制。”《先锋日报》1921年11月29日。1922年3月，罗素被邀请到英国重要的工业中心之一哥拉斯哥发表演讲。罗素在那里强调，中国要摆脱西方列强的经济奴役，只有两条路可走，一条是迅速使中国变为军国主义国家，另一条是采取与西方不同的经济制度。《先锋日报》1922年3月13日。1922年12月1日和12月2日，伦敦的英籍华人和中国留学生又分别邀请罗素演讲中国问题。参阅《罗素日记》，原件藏罗素档案馆。

④ 参阅罗纳德·克拉克：《罗素的一生》第408页。

一篇专论，为中国的独立而大声疾呼。他以见证人的身份向西方世界宣布："中国的文明并不比我们差，我们不要自封为高等文明的布道士。中国人更有耐心、更为达观、更爱好和平、更看重艺术，他们只是在杀戮方面低能而已。"他向西方世界发出警告，中国拥有全世界四分之一的人口，又是世界上存在最悠久的文明古国，它在未来终将是不可战胜的，如果西方人继续激怒中国人并迫使他们染上西方人那种嗜血好胜的毒素，西方人将自食其恶果。因此。罗素规劝西方人稍为明智一些，放弃那些有悖义理的在华特权，让中国获得完全的独立，让中国依靠自身的力量创造出有利于全人类的、更新更好的文明。他还直接呼吁英国充当表率，主动将香港和威海卫归还中国。①

1921 年 11 月，以中国问题为中心的"华盛顿会议"开幕，罗素认为这是使中国获得独立、从而使人类历史出现新转点的契机。因此，他环绕华盛顿会议发表了《华盛顿会议的险境》、《华盛顿会议说些什么？》、《华盛顿如何能帮助中国？》等一系列文章和谈话，表达他那虽然失诸天真却非常真诚的善良愿望。罗素对远东的局势作出这样的分析：中国爱国者有两个压倒一切的目标，一个是结束内乱和无政府状态，另一个是重新获得独立和主权完整；日本由于其经济上的市场狭隘和资源贫乏，加上日本人心理上"内在的自卑情结"，因而极端富有侵略性并构成了对中国的最大威胁，而且这种威胁将表现为领土上的征服与吞并；相比之下，英美无非是要与中国做生意以自肥，从而要求中国有一个稳定的政府并实行开放政策。由是观之，英美

① 罗素：《为中国请愿》（" A Plea For China"），《太阳报》（*The Sun*），1921 年 11 月 24 日。

与中国在利益上是一致的，而与日本的领土要求则形成尖锐的对立。因此，英美应利用其在华盛顿会议上的优势地位，遏止日本人的侵略企图、帮助中国获取完全的独立，否则，华盛顿会将毫无意义。罗素也意识到华盛顿会议很可能无果而终，因为英美还存在着与日本一起侵略中国的一面。所以他同时又指出，从长远观点看，英美的对华政策要避免其侵略性，唯一的途径是以社会主义制度取代资本主义制度，也就是依有用原则从事生产而不是为谋取商业利润而生产。①

1924 年当英国及香港当局支持的商团叛乱正密锣紧鼓地进行的时候，罗素发表文章揭露英帝国主义者在中国助邪压正的可耻行为，而为孙中山所领导的广州政府辩护。他向英国人民指出，列强正在利用中国内部某些不良分子玩耍极不光彩的花招："在中国，很多军阀正在进行争权夺利的混战，每一军阀都统治着一省或数省，并谋求扩大其势力范围。他们是被所有高尚的中国人所鄙夷的野心家，但他们的争吵、混战却为列强提供了方便。他们给列强提供了干涉中国事务的借口，列强则审时度势、待价而沽，威逼利诱中国的军阀们出卖中国的权益以换取列强对他们的援助。"与此相反，列强则不断地打击中国进步的政治力量。罗素申辩说，在帮匪争雄的中国，唯一例外的政治家是"中国激进主义的领袖、主张共和制度的孙中山"；

① 罗素：《华盛顿会议的险境》（" The Dangers of Washington Conference"），《劳动导报》（*The Labour Leader*），1921 年 11 月 1 日；《华盛顿会议将干些什么?》（*What will the Washington conference Do*?），《伦敦新闻》（*London News*），1921 年 11 月 10 日；《远东的帝国主义》（"Far Eastern Imperialism"），《民族和新政治家》（*The New Stateman and Nation*），第12卷，第 298 期，1921 年 11 月 7 日；《华盛顿能如何帮助中国?》（"How Washington Couold Help China?"）《新共和》（*The New Republic*）第 29 期，1922 年 1 月 4 日。

港英当局说孙中山实行“赤化”、“实行共产主义”、或建立“无产阶级政权”，都只是危言耸听；孙中山确实奉行“开明的、有利于无产阶级的政策”，但是，孙中山从总体上说更接近于英国的自由主义者，“他要消除中国凄惨的贫困状态，但他并不主张进行经济上的革命”；孙中山这样一位政治领袖被港英当局宣布为“不共戴天的敌人”，其真正的秘密在于，“孙中山实际上得到了所有具有公共精神的中国人的支持，如果他获得成功，他将会抵制外来的侵略”，“在英国人的眼中，孙中山的弥天大罪正是他希望恢复中国所丧失的独立。”① 认为当时在华的多数西方人都害怕中国的独立富强，从而支持中国腐朽反动的势力，反对和打击中国那些真正接受西方教育的进步人士，这是罗素的一个基本观点。罗素在商团叛乱被平定后还继续发表文章阐述这一观点。他在一篇书评中指出，政治舞台上的中国依照他们对待列强的态度可以分为三类：投靠日本的反动分子，向往俄国的极端激进主义者，仰望于美国的多数人统治。而从整体趋势上看，中国的青年一代正在努力改变中国的落后面貌，而且胜利在望。如果英国人无视中国的迅速进步而继续希望使中国维持旧观，那么英国人将会受到应有的惩罚。②

---

① 罗素：《英帝国主义在中国》（" British Imperialism in China"），《新领袖》（*New Leader*）1924 年 9 月 24 日。又载美国的《祖国》（*The Nation*）1924 年第 119 期，标题改为《英国工党与中国匪帮》（" British Labour and Chinese Brigands"）。

② 罗素：《中国在发生些什么？逆来顺受的民族是否将成为地球的继承人？——评 Stephen King-Hall 的“西方文明与远东”》（" What Really is Happening in China? Will the Meek Inheret the Earth? ——A Review on“The Western Civilization and Far East by Stephen King-Hall"），《先锋日报》，1924 年 11 月 19 日。罗素在几乎同时发表的另一篇文章中又补充指出，中国人喜欢美国人而憎恶英国人，原因就在于英国的对华政策“无论从哪一方面说都更为反动、更为残忍、更为野蛮”。《中国的穴鸟计划？为稳定的政府祝福》（"A Dawes Plan for China? Blessing of Stable Government"），《新领袖》1924 年 12 月 26 日。

1925 年“五卅惨案”发生后，被激怒的中国人民在全国范围内掀起了汹涌澎湃的反帝爱国运动，并将主要矛头指向对这场惨 案负有主要责任的英帝国主义者。英国政府当局和官方舆论则混淆视听、造谣惑众，将“五卅惨案”和“五卅运动”都说成是布尔什维克党人所制造的排外阴谋，甚至叫嚷为维护英国的在华权益不惜重开战幕，与苏联在远东决一雌雄。罗素对这种反咬一口、瞒天过海的伎俩感到无比愤慨。他著文严正地指出，“就上海枪杀事件而言，……如下事实是没有争议的，警察局外的群众手无寸铁；他们没有得到任何要向他们开枪的告示；开火的命令是用英语下达的，绝大多数民众听不懂；开枪是在命令发出后 4 秒钟开始的；在中弹者中很多人是背后中弹，表明他们是正在逃散而来不及。”既然是英帝国主义如此明火执仗在杀人，“中国人对上海枪杀事件的义愤是自然的和自发的，跟布尔什维克并没有关系。”英国当局如此嫁祸于人，只是错上加错。唯一公正的做法是成立一个中立的特别法庭，查清事件真相并秉公办理，依法制裁那些惨案的制造者。罗素在文章的最后以辛辣的口吻奉劝英国当局收敛一些：“我们已经不如往日那样强盛了，我们不应该如此蛮横和暴虐，以免引起文明世界的憎恶。就是从自私自利的动机出发也应明智一些。至于稍微有一点荣誉感和人道精神的人所应具备的其他动机，我在这里无话可说。”①

在省港大罢工期间，英国的在华利益受到严重的打击。港英当局反趁机诋毁中国人民的正义斗争。他们企图欺骗不明真

---

① 罗素：《评英国的对华政策》(" British Policy in China")，《祖国博览》(*The Nation and the Athenaeum*) 第 37 卷，第 16 号，1925 年 7 月 12 日。

相的西方人士接受这样两个谬论：其一，中国人正在从事蛮不讲理的排外运动；其二，广州政府是非法的政府。罗素立即发表一组文章对这些谬论进行反击。他在《为中国松绑》一文中辩解说："中国仅仅要求每一个独立国家所早就拥有的东西"，中国人的要求一点也不过份；西方一些舆论指责中国人非份，是因为荒谬的种族偏见在作怪，认为白人有权控制和统治中国人；中国的独立与自由完全符合人类的整体利益，任何破坏中国人正义事业的行径都是可耻之极。① 罗素在另一篇文章中又引述清华学院 Herry K. Norton 教授经过多年研究所得出的结论指出，"从法理角度说，广州政府是唯一合法的中国政府"；因为国民党所领导的广州政府是中华民国第一任总统所建立的，它与中华民国的第一届国会也一脉相承；港英当局仇视广州政府，只是因为广州政府所执行的带有社会主义色彩的、甚至是亲苏俄的自由主义政策，威胁着英国的殖民利益。②为帮助西方人更好地理解当时中国的现实形势，罗素还写了一篇长文来描绘中国人民反帝爱国运动的广阔画面。在罗素笔下，这一画面由两个相互联系的部分来组成：一边是列强为了奴役中国而一直与中国反动势力站在一起，辛亥革命以来它们依次支持过袁世凯、张作霖、段祺瑞、吴佩孚等反动军阀，最近的上海大屠杀和沙面大屠杀更直接显示了列强的残忍无道；另一边是中国人民的日益觉醒和正义斗争。而中国人民的反帝爱国运动在 20 年代蓬勃发展而达于高潮，正是体现着中国人的进一步觉醒：第一，现

① 罗素：《为中国松绑》("Deliver China From Her Bondage")，《新领袖》1925 年 7 月 10 日。

② 罗素：《中国维护她自己的权利和窘境中的帝国主义》("China Asserts Herself Imperialism in a Quandary")，《新领袖》1925 年 8 月 28 日。

代教育的发展使越来越多的中国人认清了列强侵华的惨象烈祸；第二，第一次世界大战和巴黎和会使中国人感到西方文明并不象传教士们所传说的那样美妙；第三，俄国挣脱西方控制并帮助亚洲民族的壮举极大地鼓舞着中国人。罗素还进一步提示西方公众，将20年代的中国民族主义运动与1900年义和团运动相提并论，简直是无聊之极，因为，20年代中国反帝爱国运动完全是由最有教养的中国人所领导的理性行动，怎能与盲目排外的义和团运动同日而语？而且，正在经历着“文艺复兴”的中国将势不可挡地获得她的独立、统一和繁荣，列强唯一的明智之举是立即承认广州政府并逐步放弃其侵华特权。①

1926年9月，北伐战争的胜利进军直接打击了英帝国主义在华的既得利益。英国军事当局恼羞成怒，公然派军舰炮轰万县，造成中国军民近千人死亡的“万县惨案”，继而又大量向中国增派军队，大有与其他国家一起重演“八国联军”历史的势头。罗素认为中国与列强的关系正处在1900年以来最危急的关头。于是，他四出奔走游说，并在英美一些最有影响的报刊上发表《中国的白祸》等文章，痛切陈辞，力图说服广大民众群起反对列强运用武力镇压中国的进步运动、从而将中国推入奇灾异难的荒唐之举。罗素一针见血地指出，中国当时所发生的战争，类似1861－1867年的美国南北战争。北方军阀所代表的是反动、腐朽和卖国的势力，没有任何民意基础；而国民党所领导的南方广州政府则是从事民主、进步和爱国的运动，得到全中国民众的广泛支持。在这种局势下，“英国军队与中国的南

① 罗素：《中国在发生些什么？》(" What is Happening in China?")，《社会主义评论》(*The Socialist Review*) 1926年3月号。

方军队作战显然是残忍无道的。这样的战斗对英国人来说没有任何正义或英雄主义可言，而是为反对中国一切进步、正义和光明的事业而战。为维护那些蒙昧、反动和腐朽的东西而战，为了阻止一个伟大民族的文明进步而战，为了更便于剥削那个伟大的民族而战……。"① 后来，英国及其他列强全面武装干涉中国悲剧没有演成，英国的汉口、九江租界也顺利地归还中国，罗素深深为之庆幸。同时，他又挖苦英国政府说，英国所作出的让步毕竟太晚了一点，因为明智的人们早就应该清楚，当中国已经真正觉醒起来为振兴中华民族而奋斗，将中国作为弱国来凌役的日子就不长了。②

这里还应顺便提及罗素在这段时间内与"庚子赔款"善后事宜的一段公案。我们还记得，1900 年（庚子年）"八国联军"镇压义和团后，于次年与清政府订立了《辛丑条约》，那些世界上最富的国家强迫赤贫的中国赔偿他们的"战争损失"，总额达四亿五千万两银子（按中国的人头算，每人一两），还收四厘的年息，每年从中国的关税和盐税中抽取，按一定比例分付各国。后来美国人认为榨取这样的不义之财实在丧尽天良，但又不好得罪他国，于是便决定将美国所得的赔款用于中国的教育，也借此"增进与中国的友谊"。英国的一些有识之士也一再敦促英国政府仿效美国，但极端自私的英国当局一直不予理睬。1924

---

① 罗素：《中国的白祸》（"The While Peril in China"），《新领袖》1926 年 9 月 17 日。参阅罗素：《中国在向何处去？》（" Where is China Going?"），《先驱》（*Forward*）1927 年 2 月 13 日；《罗素、勃拉克给祖国博览编辑部的信——中国的力量对比》，《祖国博览》第 40 卷，第 18 号，1927 年 2 月 5 日；《英国人在中国愚不可及》（"British Folly in China"），《祖国》第 124 卷，第 3217 号，1927 年 3 月 2 日。

② 唐令里著《起义中的中国》（Tang Leang-Li：*China in Revolt*），罗素序，伦敦 1927 年版。

年英国工党由麦克唐纳（MacDonald）领班执政，立意要“刷新政治”，于是便决定成立一个专门委员会来管理庚款，使之能用到“有利于中英双方的事情”上。路易斯·狄更生和罗素被任命为该委员会的教育委员。罗素大喜过望。他根据委员会须有中方代表规定，赶紧推荐胡适和丁文江为中方委员，并急忙向政府提交了一份备忘录，力陈将英国所得庚款全数用于中国教育的理由：“（1）此乃最有益于中国之用途；（2）别种用途不能赢得中国人心；（3）英国之利益在赢得中国人心之基础上方能有所保障；（4）美国早就将庚款移用于中国教育，英国若采别种用途，过于相形见绌；（5）主张采别种用途之论据皆出于腐败之动机，即通过政府之权力谋取私人之利益。”①遗憾的是，工党内阁当年便倒台了，新上台的保守党内阁将罗素、狄更生、胡适、丁文江等人统统撤职，罗素的一番好意完全付之东流。

1927年以后，罗素在很长的一段时间内很少过问中国政治。这一方面是因为英国在远东的地位一落千丈，它已不再在中国政治舞台上充当主角，而且其对华政策也趋于温和；另一方面则与中国的内政有很大关系。本来，罗素在五四时期访华的时候，他就曾预测、也衷心地希望“少年中国”（Young China），即受过现代西方教育的新型知识分子，②将引导中国走上民主政治与和平发展的道路，从而也给整个人类带来新的光明。但是，他同时也担心，中国在内外交迫的形势下可能走上实行军事统治的绝路，即使中国失去和平发展的机会，也将以

① 《罗素自传》第2卷，第148页。

② 按照罗素的定义，“少年中国”是指中国“那些在国外接受教育或在国内的现代学校中接受教育的人”。罗素：《中国之问题》(*The Problem of China*)，纽约1922年版，第76页。下引此书皆同一版本。

和平为主要标志的中国古老传统置于死地。而1927年后中国国民党所建立的恰恰就是军事政权，“少年中国”的大多数无可奈何，罗素似乎也以为他对中国政治除耐心等待外已无事可为。

当然，这并不意味着罗素已完全将中国政治置于脑后。在一些关键的时刻，他仍然做一些力所能及的事情，争取中国的局势能依照他所希望的方向发展。在日本占领中国东北并将魔爪不断伸向中国腹地的时候，罗素便一再呼吁世人遏制日本的侵略行动。罗素指出，日本吞并中国的野心不道自明：日本是一个军国主义国家，并且正在挖空心思地要迅速发展其工业；而中国是一个弱国，又拥有日本所需的原材料。他在1935年预言，“除非发生出乎意料之外的奇迹，整个中国即将沦为日本的保护国，只剩下西部省份的一些山区可能被中国共产党踞守下来。……自从日本开始模仿西方列强残酷无情的军威武功，67年以来神奇的成就使日本人完全陶醉了，他们不再能作出清醒的判断。就象1914年的德国一样，日本迟早将从事某种无法实现的军事事业，给全世界带来浩劫并在最后遭受惨重的失败。”更加难能可贵的是，罗素作为一位和平主义者，居然号召人们不惜使用武力来“挫败日本和希特勒”，因为“抵抗法西斯主义正是那种罕有的正义战争。”① 可惜，由于中国统治者的腐败、无能和反动，也由于英美的姑息纵容，日本军国主义者得以一意孤行，事态发展到了罗素所担忧的那种结局。

当日本帝国主义者野蛮地发动全面侵华战争，妄图一举灭亡中国的时候，1937年8月，罗素同杜威等人一起发表公开信，

---

① 罗素：《中国与日本》（"China and Japan"），《非战杂志》（*No More War*）1934年6月号；《远东的险境》（"*Danger in the Far East*"），《星期天仲裁人》（*The Sunday Referee*）1935年6月9日。

严正谴责日本侵略者的罪恶行为。1937 年 12 月 13 日，国民政府首都南京沦陷的当天，罗素又同杜威、爱因斯坦、罗曼·罗兰等国际知名人士一起，发表题为《我们对于日本侵略中国的态度》的宣言，向国际社会发出呼吁："鉴于东方文化的横遭摧残，我们为了维持人道、和平与民主，提议各国人民组织志愿的抵制日货运动，拒绝出卖及运送军火往日本，停止一切足以帮助日本侵略政策的对日合作，同时以一切可能的方法帮助中国进行救济、增强自卫，直至日本撤退它在华的一切武力及放弃它的征服政策而后已。"① 显然，罗素等人是作为人类良知的代言人一方面请求世人激发天良、一方面抨击美英等国政府为了鼻尖底下的利益而在中日战争爆发之后继续与日本保持商务关系并向日本出售战争物资的荒唐之举。遗憾的是，美英等国的政治家们直到德军横扫欧洲大陆、日军偷袭珍珠港之后才认识到他们的荒唐，也是到了那时，他们才同中国人并肩作战，以共同对付国际法西斯主义恶魔。

在日本战败投降之际，中国人在近代以来第一次获得自己掌握自己命运的机会，罗素感到由衷的高兴。但他同时又为中国的内战危机心忧如焚。他的基本态度是倾向于中国共产党而反对中国国民党的独裁。他与史迪威、戴维斯等抗日战争期间使华的许多开明的美国官员一样，认为蒋介石政权是缺乏民意基础的专制腐败政权，而中国共产党也不是"共产主义恶魔"。罗素当时写道："中国共产党与其他国家的共产党并不一样，它是一个农民党。它的目标在于废除地主所有制并促进真正耕田农民的合作——这两者对于消除农民的赤贫都是必不可少的。

① 转引自《抗战三日刊》第 33 号，1938 年 1 月 3 日。

但是，蒋介石及其他手下的军官们（他们大部分都属于地主阶级）却不愿对这种改革要求作出让步。”罗素认为在这样一种形势下中国的内战将难以避免。但是他不愿看到刚从抗日的战火中走过来的中国人又陷入内战。因而他希望中国政治能出现奇迹，国共两党在国民党政府作出必要让步的前提下达成妥协。罗素在20年代所点燃的希望之火并未熄灭，他仍然期待着中国人能重振国威并复兴灿烂的中国文明：“中国人是非常勤劳的民族，如果获得某种起码的安定条件，中国人的生活水准将在十年内大大改观。但是，如果西方列强怀着对共产主义怪影的恐惧而在中国助成一个上层阶级的极权主义政权，那将带来灾难。中国是一个潜在的最强大的强国，而且将有可能恢复其几千年来支配远东的那种地位。不过，由于内部层层困难，这将是一个缓慢的过程。”①

中国的内战还是依照其自身的逻辑全面爆发了，而且中国共产党领导人民迅速地获得了胜利。“新中国”成立后，罗素形成了一种复杂的态度。一方面，他对中国人致力于建立“共产主义制度”很不以为然②。罗素在20年代就已经认定，中国人并不具备生活于共产主义体制之下的那种气质，在中国不应该建立共产主义制度，也无法真正建立这种制度。他在1951年写的一篇文章中说：“我无法相信，象中国这样一个如此富于怀疑精神与理性的民族，会长期屈从于外来的某种教条。实际上，他

---

① 罗素：《中国和日本的前途》（"The Future in China and Japan"），《先驱》1945年4月21日。

② 从20年代末起，“共产主义制度”在罗素及许多西方学者的词汇里再也不是指马克思或其他先哲所设想的理想社会，而指由苏联首先建立起来的那种由共产党一党专政并对社会实行全面控制的制度。

们对俄国的意识形态的屈从，只不过是为完成他们世代以来所追求的那种抵抗外来侵略的事业而采取的一种权宜之计。”①

在另一方面，罗素又为中国人民经过长期艰苦卓绝的斗争终于获得了民族独立而感到欢欣鼓舞，并进而呼吁世界各国承认中华人民共和国。1950年夏，罗素在澳大利亚的一次国际会议强烈要求西方国家承认中共政权。稍后，他在美国纽约的一次记者招待会上又重申这一要求，并说，西方世界“假如早一点善待新中国，世界局势当已好转。”②罗素的这种态度和言论，曾一度使台湾当局手忙脚乱。一家官方杂志赶紧以“罗素——哲人之堕落”为题发表了一篇社论，写道：“罗素先生是一向为中国人所崇敬的一位学者，不仅因为他是一位具有世界地位的哲学家，更因为他的哲学思想，多能注重到整个人类文化之前途，并不为当前狭隘的国际军事商业外交种种现实利害所蒙蔽；而且他曾到过中国，他也能欣赏到某几部分中国文化之优越价值，乃隐藏在中国人民内心深处的人生理想。但在最近期间，罗素所发表的一些谈话，牵涉到中国问题的……实在不免使中国知道爱敬他的人对他失望，不仅对罗素先生个人学养，发生一种幻灭之感，而且因他的言论，牵连到中国人——至少是中国人——对整个人类文化之前途，发生一种极深极大的黯淡与凄凉的感觉。”③当然，罗素并不为上述批评所动，50年代末他还出面要求让中华人民共和国取代台湾在联合国中的席位。

---

① 罗素：《中国和历史》("China and History")，《星期六文学评论》(*Saturday Review of Literature*) 1951年第34期。

② 转引自刘福增主编《罗素论选集》第3集，台北1968年版，第1页、第17页。

③ 《罗素——哲人之堕落》，原为《民主评论》1950年12月5日第2卷第11期社论，转引自刘福增主编《罗素论选集》第3集。

最后值得一谈是罗素为和平解决中印边境争端所做的贡献。60年代初，中印双方由于历史上遗留的一些问题及种种误会，在边界问题上发生了严重冲突，甚至孕育着引发两国间全面战争的危机。这时正在以特殊身份在国际舞台用全副精力争取世界和平的罗素，实在不忍心看到素以和平哲学著称的两个东方文明古国在现代战争中两败俱伤。罗素在20年代到过中国，60年代的中国并未完全忘记他的音容笑影；罗素在40年代又积极支持过印度的独立运动，与印度总统尼赫鲁等人也是好朋友。他的国际声望，加上他与中印两国领导人之间的特殊关系，为罗素出面调停中印边境争端提供了特殊的条件。这位九旬老人得悉中印冲突严重危机后，立即分别写信、发电报给中国政府总理周恩来和印度总统尼赫鲁呼吁和平解决争端。他所发出的呼吁在中印双方都迅速地得到了积极响应。尼赫鲁在给罗素的回信中说："我郑重地考虑了大函所陈之高见。不用说，我深深地为您追求和平的激情所感动，而且这种激情在我的心灵深处回响。"他向罗素表示，如果中国方面愿意采取同样行动，印度将就边境问题立即与中国举行和谈。① 周恩来在给罗素的回信中高度赞扬了罗素对中国人民的友谊和罗素关于妥善解决中印争端所做建议。周恩来说："我为您的良好愿望、您为和平解决中印争端所做的努力、以及您对世界和平的热忱而深受感动。我真诚地感激您对中国人民的深厚情谊和您在信中对美国侵占台湾的谴责。"周恩来向罗素详细介绍了中国在中印边境冲突问题上的立场，并且表示："我希望您将继续发挥卓著的影响，使印度政府积极响应中国政府（1962年）11月21日的声明并

① 转引自《罗素自传》第3卷，第152页。

采取相应行动。同时，中国政府也希望所有友好国家和爱好和平的人士都发挥作用，使印度政府重新回到谈判桌上来……。"①罗素的建议得到双方的点头称许之后，他便委派他的私人代表史臣曼（Schoenman）和波特尔（Pottle）分别拜会了周恩来和尼赫鲁，就和谈的具体事宜进行联络和磋商。中印之间能够迅速停火、恢复和谈，罗素可谓劳苦功高。

应该为罗素的生平做结论了。我们在上文提及，罗素对贴给他的任何一种政治标签都不满意。按照他自己的解释："每当我希望我的智慧保持缄默的时候，我那生性多疑的智慧总是提醒我去刨根问底、使我与其他人那种轻率的狂热保持距离、使我在精神上离群索居而陷入莫名的寂寞。"②归根结底，罗素是现代知识分子的典范。他在论述知识分子的社会功能时指出，知识分子能否保持其特有的那种批判精神和怀疑态度，在这盲从与集体狂热盛行的现代世界，关系到整个人类的生死存亡。③罗素的政治生涯正是完美地体现着他的知识分子观。他深切地关注着人类的命运，因而他满怀激情去参预政治。但是，作为以天下为怀的知识分子，罗素可以超越党派和民族的偏见，可以超脱权力和地位方面的个人功利，可以摈弃油滑圆通的政客手腕，而永远忠于自己的理性，忠于自己的人格完整，永远不向任何权威低头，永远无所畏惧地直抒胸臆，甚至不惜受到亲朋

---

① 周恩来致罗素，1962年11月24日。转引自《罗素自传》第3卷，第150—151页。加拿大McMaster大学收藏罗素与周恩来1962年至1966年间的信函共9件，其中罗素致周恩来4件，周恩来致罗素5件。

② 《罗素自传》第2卷，第38页。

③ 罗素：《知识分子在现代世界中的作用》（"Role of the Intellectual in the Modern World"），《美国社会学杂志》（*American Journal of Sociology*）第44卷，1939年1月。

故旧的误会或走进冷冰冰的铁窗。

第二节　罗素思想概观

五四时期中国知识界从西方学者中挑选杜威和罗素来华讲学，不管此举具有多大的偶然性，确实明智之极。因为，杜、罗二位名不虚传，西方学术界普遍认为他们是百科全书式思想家的最后两位代表人物。杜威和罗素的立脚点都是哲学，但是，像所有产生了广泛影响的思想大师一样，他们绝不仅仅是面对着星空而苦思冥索、蛰居于书斋而咬文嚼字，而是满怀大任在肩的积极精神，关怀人世间的一切悲欢祸福，让自己非凡的才思驰骋于尽可能广阔的领域。根据罗素的夫子自道，他在新婚蜜月中确立了这样的雄心壮志："我决定，我将不寻求固定职业，而是将自己的一生奉献给著述。……我想，我的著述的一个系列将包括从纯数学到生理学的多种科学哲学，另一个系列将包括对各种社会问题的探讨。我还希望，最后这两个系列将组成一个既合乎科学、又能付之实践的统一体。"① 罗素的一生，从一个侧面来说，正是这样一幅蓝图的展开过程。当罗素作为八旬老人回首往事的时候，他可以这样自慰："我写下了这些书。它们受到了喝采与称誉，很多男女的思想受到了它们的影响。"但是，罗素对所完成的那些著作并不完全满意。他认为他第一系列的书本该抽象，却越来越具体了，第二系列的书本该具体，却越来越抽象了。而且，他耗尽毕生精力，终于未能将两个系

① 《罗素自传》第1卷，第125页。

列的著述构制成一个完整的体系。①

不勉强拼凑体系，而让其思想永远象脱缰的野马一样奔突，这构成了罗素的思想特色，具体表现为其思想的庞杂和多变。西方的罗素专家们大都为罗素的多变特色所吸引，在他们所写的传记中或者着重对罗素思想发表歧议、或者着重于记叙罗素像梁启超那样“以今日之我与昨日之我战”的动人故事。本书将只满足于系统地勾画出罗素思想的基本线条，特别是对于罗素那艰深的“纯哲学”，本书将有意避开其难点，因为那是专业哲学著作的任务。②

一 纯哲学

罗素对“哲学”下过许多定义，而最完备的是他在《西方哲学史》一书中的定义。他说：“哲学，就我对这个词的理解来说，乃是某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考；但是它又象科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的，不管是传统的权威还是启示的权威。一切确切的知识——

---

① 罗素：《记忆中的肖像》(*Portraits From Memory and Other Essays*)，伦敦1956年版，第1页。

② 真正理解一位思想家并不是轻而易举的事，即使像罗素那样以行文明晰见称的思想家亦然。40年代中期，有位热心人请求世界各地对罗素哲学有兴趣的21位哲学界名人分工合作，撰文全面论述罗素哲学，以《罗素哲学》为书名结集出版。读完该书稿后，罗素惊奇地发现，这些行家居然有半数以上没有理解他的哲学。参阅《罗素哲学·编者序》，P. A. Schilp：《罗素哲学》(*The Philosophy of Bertrand Russell*)，芝加哥1944年版。后来，罗素觉得“我逐渐形成的观点全被误解了”，从而不得不专门写了一本书来重申和解释他自己的哲学观点。参见罗素：《我的哲学之发展》(*My Philosophical Development*)，伦敦1959年版，第16页。

我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知识之外的教条都属于神学。但是介乎神学与科学之间还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。思辨的心灵所最感兴趣的一切问题，几乎都是科学所不能回答的问题；而神学家们的信心百倍的答案，也已不再象它们在过去的世纪里那样令人信服了。……对于这些问题的研究——如果不是对它们的解答的话——就是哲学的业务了。"①这样一种定义正体现着罗素哲学本身的特色：它不是要向世人昭示与神学教条一样的终极真理，而是要对那些实验科学尚无法解答、而又困扰着人类心灵的问题进行谨慎的探索和论证。在我们通常所说的"纯哲学"领域，罗素虽然没有象黑格尔等人那样建立起严密的"体系"，但他的哲学探索仍然全面地涉及本体论、认识论（知识论）和方法论。

（1）本体论

罗素哲学的继承人（如维特根斯坦等）大都很干脆地取消了哲学中的本体论问题，而罗素却终生咬着本体论问题不放。严格说来，在本体论上罗素既不是唯物主义者、也不是唯心主义者，而是多元主义者。他的"中立一元论"认为，世界的本源不是传统意义上的"心"或"物"，而是无数中立于"心"和"物"之间的"事情"(events)。② 世界的本源是什么？"心"是

---

① 罗素著，何兆武、李约瑟译：《西方哲学史》，商务印书馆 1986 年版，上卷，第 11－12 页。

② 也有人将"event"译为"事件"，但是更为确切的译法应是"事物"，因为罗素所使用的"event"这一概念乃是合"事"与"物"为一体，重点在于"事"，强调存在物的交互作用和变化无居。为了尊重历史，本书姑且依五四时期的译法。

什么？"物"又是什么？从童年时代起好奇的罗素便一直为这些问题所炫惑。罗素家中的先辈当然无法给罗素提供满意的答案。遵从官宦世家的传统，他们只希望罗素长成后自然地踏上仕途、在沉浮不定的宦海中碰运气，而不希望他去钻 哲学上那阴暗的牛角尖。他们常将严肃的哲学问题当笑料。他们给罗素的答案是："物是什么？反正不是心；心是什么？反正不是物。"① 但是，罗素在青年时代偏偏对数学、哲学等远离政治权谋的问题产生了不可抑止的兴趣。于是，他在18岁进入剑桥大学，主修数学、兼修哲学。与当时绝大多数喜欢哲学的青年人一样，罗素在其初也曾是黑格尔客观主义哲学的信徒，相信整个世界是由"绝对精神"演化出来的不可分割的统一体。②

不过，罗素在黑格尔主义阵营里只停留了两、三年时间。我们知道，英国是实验主义哲学和经验主义哲学的故乡。从培根、洛克一直到休谟，经验传统源远流长、浩浩荡荡，不会被黑格尔主义轻易地击灭。尽管德国人习惯于炫耀德意志民族的玄思才能，讥笑"英国岛民"没有从上帝那里获得思辨的能力，但是，与近代自然科学紧密相连的英国经验主义哲学具有顽强的生命力。养成了数学家那种求实精神的罗素一旦与英国的哲学传统真正接源，在他的心目中，那种凭空玄思而构制出来的黑格尔主义哲学体系便显得荒谬可笑了。于是，1898年剑桥大学发生了著名的"穆尔（Geoge Moore）—罗素反叛"，他们一起

---

① Robert E. Egner 等编：《罗素的基本著作，1903—1956》(*The Basic Writings of Bertrand Russell*)，伦敦1961年版，第53页。

② 这一方面是因为十九世纪中叶黑格尔主义在英国哲学界一度盛行并取得了统治地位，罗素接受了他的哲学教师麦塔哥特（McTaggart）等人的影响；另一方面是因为黑格尔主义本身对于脱离实际而又酷爱理论上和谐一致的人们具有巨大的感召力。

宣布彻底抛弃空洞的康德主义和黑格尔主义。从此，在罗素面前所展现的天地万物：蔚蓝的天空、闪亮的群星、嫩绿的草地，都变得实实在在了，而不像黑格尔所说，由于这些现象远离“绝对精神”而又杂乱无章、因而只不过是毫无意义的“假象”。罗素当时为他自己从黑格尔主义中解放出来、从而看到美丽的现实世界而欢喜若狂。①

抛弃黑格尔主义还只是罗素本体论观点的否定方面。至于罗素本体论观点的肯定方面，即“中立一元论”，其思想来源并不只是英国传统的经验主义哲学，更重要的是现代自然科学。出色地从现代自然科学知识中吸取营养，也正是罗素能够集英国经验主义哲学之大成并将它推向一个新阶段的秘密所在。十九世纪末、二十世纪初，人类在自然科学领域取得了许多重大突破。而对罗素的本体论观点影响最大的是以爱因斯坦的“相对论”为基础的现代物理学和以巴甫洛夫的“两个信号系统”为基础的行为主义心理学。“相对论”的发现，使“时间”和“空间”这两个以往认为互不相干的物质存在形式变为在一定条件下互相影响的一对关系，使传统观念中物质的“实在性”受到了挑战；而自“两个信号系统”学说形成之后，人类的心理活动与生理神经之间的直接联系被越来越详尽地揭示出来，传统意义上的“心”被彻底地从神秘莫测的“纯粹精神”的神殿里移到可以与生理现象联系起来考察的实验室中。其结果用罗素常用的调皮话来说就是：“心并不那样地属于精神（Mind is not so mental），物也并不那样地属于物质（matter is not so material）。”

① 参阅《我的哲学之发展》第61页。

罗素的“中立一元论”的进一步展开，可以归纳为五点：第一，世界是由“事情”（events）构成的，而不是由“物体”（things）构成的；第二，我们的直接经验所感知到的，并不是物理世界一部或全部，而是我们心灵的一部分；第三，在我们的直接经验之外仍然存在着“事情”；第四，我们必须承认有两种空间，一种是我们的直接经验可以感知的空间，另一种是只有通过推理才能理解的物理世界的空间；第五，“一件物质”（a piece of matter）就是由物理学上的因果律所连结起来的“一组事情”（a group of events），“一片心灵”（a mind）则是由心理学上的因果律所连结起来的一组事情，而决定“事情”属性的并不是其内在的本质，而仅仅是它的因果关系，从而“一件事情”完全可以既属于物质、又属于精神，既具有物理学上特征、又具有心理学上的特征。从断定世界只有一种本源即“事情”这一意义上说，罗素的本体论观点属于一元论，而从断定世界的本原是数不清的“事情”这一意义上说，罗素的观点又属于多元论。① 不用说，罗素对他自己的这一套理论自鸣得意。他说：“我所倡导的理论最值得称道之处在于，它扫除了那种由于缺乏明晰的分析所形成的神秘感。如果我说得对，心与物的关系这一长期以来一直折磨着人们的问题从此而后就不再折磨人了。”②

那么，我们应如何评价罗素这种自鸣得意的理论呢？有人说，罗素笔下的“事情”只不过是莱布尼茨的“单子”的翻版。罗素在其哲学思想的形成时期便钻研过莱布尼茨的著作，在剑桥大学的讲坛上专门讲述过莱布尼茨的哲学，并撰写了《莱布

① 参阅《记忆中的肖像》第149－153页；《我的哲学之发展》第17－27页；《哲学大纲》（*Outline of Philosophy*），伦敦1927年版，第287－293页。

② 《记忆中的肖像》第153页。

尼茨哲学述评》一书。[1] 罗素对莱布尼茨的超凡智慧推崇备至，并自诩对莱布尼茨的理解比任何其他人都深刻。莱布尼茨的哲学对罗素产生了多方面的影响，这是毫无疑义的。不过，罗素虽然走上了与莱布尼茨一样试图用逻辑手段将世界分析、还原为简单组成部分的哲学道路，但他并不赞同莱布尼茨的"单子论"。在莱布尼茨那里，构成宇宙本源的"单子"（也就是孙中山所惊奇不已的"生元"），是有生命、有知觉、能自由运动的"精神实体"（mental entity），这与罗素的"事情"有本质的区别。罗素从根本上反对将精神实体视为世界本源，他一再明白不误地将他自己的"中立一元论"与"单子论"区别开来。[2]

又有人将罗素的"中立一元论"等同于詹姆斯的"彻底经验论"。就他们在描述整个宇宙时都从人们所得到的感觉出发这一点而言，罗素与詹姆斯确实非常接近。但是我们也不能人为地泯灭他们之间的重大差别。詹姆斯所提出的"彻底经验论"，将世界归结为"纯粹经验"，即人们在所形成的全部感觉中扣除往日在大脑中贮存的记忆所剩下来的那一部分感觉，这并没有脱出贝克莱所主张的"存在就是被感知"那一主观唯心主义的窠臼。罗素与詹姆斯的不同之处在于：第一，罗素不认为"感觉"是纯粹发生于内心世界的事情，而是视之为人的神经系统与外在世界相互作用的产物；第二，他认为在人的"感觉"或

① 罗素：《莱布尼茨哲学述评》(*A Critical Expositon of the Philosophy of Leibniz*)，剑桥 1900 年版。

② 《我的哲学之发展》第 24 页、第 139 页。参阅《西方哲学史》下卷，"莱布尼茨"一节。

"经验"之外仍然有客观的存在。①

也有人将罗素和马赫相提并论。乍一看来，马赫视为世界本源的"要素"与罗素的"事情"极为相似。马赫也说过他的"要素"是中立的。但是，马赫倾向于将"要素"描述为人的主体意识，而与罗素对主观意识的摈弃形成对立。而且，罗素对传统的"物质"观念的非难没有走到象马赫那样远，相反，他公开支持列宁对马赫的"物质消失论"所作的批判。他指出，"我本人并不认为唯物主义能够被证实；但是，列宁说现代物理学并没有证伪唯物主义，这并没有错。②

我倒倾向于认为，罗素的"中立一元论"是对马克思的"哲学唯物主义"的补充。以往，我们习惯于将那些没有明明白白地将"物质"当作世界本源的哲学家斥为"实质上的唯心主义者"大张挞伐，而忽 略对"物质"范畴进行更深入的研究。相当有趣的是，罗素认为他的本体论观点比恩格斯、列宁等人更接近于马克思③。罗素站在20世纪自然科学所达到的高度对世界本源作进一步的探索，比起简单地重复"物质"就是"客观实在"、"客观实在"就是"物质"之类的论调来，似乎更有意义。毕竟，我们公认，人们的哲学认识应该伴随着自然科学的进步而不断前进。罗素所凭借的科学知识比起马克思所处时代的科学来，显然前进了一大步。罗素以更富于动态特征和主体

---

① 罗素对"感觉"的这种看法对他的认识论有特别的意义。正是在"感觉"这一交汇点上，罗素的认识论泯灭了"心"与"物"的界限，而将它们视为同一事物的不同的"逻辑结构"。当"感觉"被视为人的"记忆链条"的组合时，它是"心"的组成部分；而当"感觉"从另一角度被视为"前本因"（causal antecedents）的组合时，它便是"物"的组成部分。参阅《我的哲学之发展》第139页。

② 罗素：《自由与组织》（*Freedom and Organizaton*），伦敦1934年版，第223页。

③ 《自由与组织》第222－223页。

性特征的“事情”取代“物质”的位置，将人类感官与外界相互作用所形成的“感觉材料”（Sense-data）作为更有现实意义的存在。问题在于，当我们将形而上学的本体论问题交付自然科学来一板一眼地验证的时候，问题本身似乎已经由哲学的问题转变为科学的问题。[①]更进一步说，这也意味着日益为现代科学所侵吞的哲学领地又将无可奈何地失去本体论这一大片。罗素没有认真考虑这些问题。其实，本体论并不是罗素哲学所关注的中心，它毋宁是罗素为自己的认识论所作的铺垫。

（2）认识论

认识论（epistemology）或“知识论”（theory of knowledge）才是罗素哲学思考的中心。[②] 罗素是怀着某种宗教激情投身于哲学研究活动的，他在16岁时便彻底抛弃了他的先辈向他灌输的基督教神学信仰，并转而从数学和哲学中寻求精神安慰。既然罗素抛弃宗教神学是因为神学教条如意志自由、灵魂不灭之类缺乏真实的根据，那么他在哲学上所要寻求的便是有确切依据的信念。如他自己所说，他是要在哲学中寻求“信教的人在宗教信念中所寻求的那种确定性。”[③] 或者如他的传记作者所说，“他的首要目标是要为那些人们以为不道自明的东西找到可靠

---

① 顺便提及，“形而上学”本是对英文"Metaphysics"的意译，原意指对人类经验范围以外的问题的探索和思辨，而并非人们时而所说的那样指对立于辩证法的思想方法。

② 我国哲学界研究罗素哲学最有成就的金岳霖先生也认为，罗素哲学的“主心骨”就是通过“奥卡姆剃刀”和“构造论”来“把认识论组织成一个演绎的系统”。金岳霖遗著：《罗素哲学》，上海人民出版社1988年版，第39—40页，第267页。金先生这部书很有深度，也存在很大局限。正如该书编者在序言中所说，金先生著书时受到极左思潮的严重影响。

③ 《罗素自传》第3卷，第220页。

的根据。"[1]当罗素开始其漫长的哲学行程的时候，他雄心勃勃，立志要在哲学上证明人类知识的可靠性并在科学与常识之间架起畅通无阻的桥梁。[2]他认定，数学是所有知识中最可靠和最确切无疑的，因而他的哲学活动从找寻数学的哲学基础开始，并试图将全部数学还原为逻辑，最后以这种新的逻辑为基石重建人类的知识大厦，使科学知识都象常识那样能够为普通人所理解和掌握，使理性之光照亮一切非理性的阴暗角落，使一切迷信都丧失藏身之所。

无论出发点与动机有多大差别，任何认识论或知识论都不能回避知识本源这一基本问题。罗素指出，黑格尔及其信徒们妄图以对"绝对观念"的整体把握代替人们对现实世界的具体认识，无论其体系多么庞大、逻辑多么严密，实际上只不过是滥用逻辑来论证他们那些先定的、神秘的成见，即冥冥之中所谓"绝对精神"和"绝对真实"的"绝对正确"。这样，貌似客观的客观唯心主义认识论便与主观唯心主义认识论一起殊途同归于神秘主义。至于以柏格森为典型的那种赤裸裸的神秘主义——即宣扬人类的理智只是有助于人类生存竞争的实用工具而不具备发现真理的功能，而且真理不存在于外部世界而存在于人的心灵深处，因而要发现真理只能依赖人类"直觉"，罗素一针见血地指出，这是公然违反"全命科学"和生物进化理论的所谓"生命哲学"。也就是说，它公然倡导人类的倒退，从高深的理智倒退到肤浅的直观，使成年人倒退为幼童，使文明人倒退为野蛮人，使人类倒退为禽兽。

---

① 《罗素的一生》，第44页。

② 《我的哲学之发展》，第206页。

从“建设”的角度说，罗素在认识论上的唯物主义倾向表现为他在很大程度上坚持人类知识及真理的客观本源，指出人类知识不是“绝对理念”的认识，也不是通过内省所得到的“顿悟”之见，罗素肯定人类知识是通过对外部世界的感知而获得的。罗素要赖以重建人类知识大厦的原料，是他所说的“感觉材料”，即人们感知客体对象时所形成的感觉映象或感觉内容。① 罗素将“感觉材料”作为人的神经系统与外界交感作用所形成的“中立材料”，或者是外界作用于人的感官所形成的种种现象，如颜色、形状、硬度等等。他反对实用主义的真理观：“我与实用主义之间根本区别在于：实用主义认为如果某种信念产生了一定的效果，那么这种信念便是真理；而我则认为，某种信念要产生于一定的原因才能被判断为真理。”② 但是，罗素所赖以验证真理的“原因”，有时指的是“事实”（fact），更多的时候则是指掺杂着主体判断的“感觉材料”本身。

谈到罗素的真理论，就不能不谈到罗素对人类知识的分类。罗素将人类的知识分为两大类，一类是“关于事物的知识”（knowledge of things），另一类是“关于真理的知识”（knowledge of thuths）。在探讨前一类知识方面，罗素取得了举世瞩目的成就；关于后一类知识，罗素探讨的结果实际上只是一个问号。

罗素将“关于事物的知识”又依获取方式的不同分为两类，一类是“直接的”，另一类是“派生的”。直接的知识也就是“亲知的知识”（knowledge by acquaintance），派生的知识则表

---

① "Sense－data" 现在多被译为“感觉材料”，五四时期的译法为“感觉的与件”。五四时期的译法似乎更为贴切，更能体现罗素的原意，即感觉内容是由感觉对象“给与”感觉主体的。

② 《我的哲学之发展》，第 176 页。

现为“描述的知识”(knowledge by description)。在罗素那里，“亲知的知识”是人的感官对“事物”的直接感知，不需要任何推论与判断，而这些“事物”实际上只是“感觉材料”而已。所谓“描述的知识”，罗素指的是人类关于“物理客体”(physical object)本身的间接认识。这种知识人类无法直接获得，而只能通过“亲知的知识”派生而来。因为在罗素看来，人类并不具备直接认知“物理客体”的心灵，“物理客体”存在于我们的直接经验之外，我们只能借助我们所能直接经验到的“感觉材料”来组织成某种描述，并把这种描述应用到某种“物理客体”上去，以形成关于客体的知识。而这种“描述的知识”不能象“亲知的知识”那样确切无疑，因为这种知识涉及到与“物理客体”是否相符的问题，在一定程度上与人类“关于真理的知识”相交叉。

罗素进而给“描述的知识”规定了一条根本原则：“我们所能理解的每一个命题，都必须全部由我们所能认知的要素所组成。”① 这样，罗素便一方面将人类的一切知识置于“亲知的知识”的基础之上，另一方面又指出人类能够利用“亲知的知识”去描述人类所不能直接认识的事物，从而形成对超越于私人经验以外的事物的知识。罗素有理由期待，如果人类将所有知识都进行这样处理，任何高深的知识和理论都会在顷刻之间变得简明易懂。

但是，一当谈到人类“关于真理的知识”，罗素就不那么自信了。罗素将“关于真理的知识”也细分为两类，即直接的一类和派生的一类。前者也可称为“直觉的知识”(intuitive know-

① 罗素：《哲学问题》，第32页。

ledge)，即人们对那些“不证自明的真理”（self-evident truths）的领悟，例如人们对算术公式和逻辑原理的领悟；后者则是从“不证自明的真理”中演绎出来的知识。据此，罗素宣称，“我们所有关于真理的知识都依赖于我们的直觉知识。”①而当罗素将真理归结为“直觉的知识”问题，他已走进了死胡同，他自己在批判柏格森时就指出“直觉的知识”本身是有待验证的。在“感觉经验”的范围内兜圈子，罗素的“真理论”终于不得要领、无果而终。他只好宣布人类“关于真理的知识”非常有限，“通常我们称为知识的东西，大部分在某种程度上都只是或然的意见。”②

实际上，罗素的全部认识论可以归结为与本体论上的“中立一元论”相应的“逻辑原子论”(Logical Atomism)。“逻辑原子论”是罗素在1918年所作的一个系列讲座中提出来的。1920年罗素来华讲学时自称他的哲学是“逻辑原子论”，但没有充分发挥。1924年罗素应邀为《当代英国哲学》丛书第一卷撰稿叙述他的哲学思想，他用“逻辑原子论”来概括他的全部哲学。③

罗素在他的许多哲学探讨中特别突出其“逻辑原子论”，这自有其深意。总观罗素的哲学思想，正是“逻辑原子论”集中地体现了他在本体论、认识论和方法论上的全部观点，真可谓三位一体。我们可以这样勾勒罗素哲学的总体轮廓：世界是由即不能说是心、也不能说是物的、中立的“事情”构成的；这

① 《哲学问题》，第63页。

② 《哲学问题》，第81页。

③ 见 J. H. Muirhead 编：《当代英国哲学》(*Contemporary British Philosophy*)第一卷，伦敦1924年版。

种“事情”落到实处并进入人的认识领域，就是“感觉的材料”；“感觉的材料”从逻辑上说包含诸多的“原子事实”；“原子事实”可以通过“逻辑分析“的方法来认识、并由“原子命题”来描述；全部哲学的任务就是通过“逻辑分析”来获得“原子命题”并由“原子命题”来组成人类的全部知识。

所谓“逻辑原子”，就是“事情”或“感觉材料”中从逻辑上说最简单的属性或关系，如红、黑、上、下等等。按照“逻辑原子论”，哲学的任务就是要对人们所获得的“感觉材料”进行逻辑分析，将事物复杂的属性还原为简单的属性、将事物之间复杂的关系还原为简单的关系，并通过一种“理想的语言”将其表达出来。所谓“理想的语言”也就是统统用“原子命题”来表示那些简单的属性和关系，并由这些“原子命题”组成“原子语句”。按照罗素的设想，由于“原子命题”都与人类日常经验可以感知的、简单明了的“原子事实”相对应，乍看起来纷繁复杂的世界也就一变而为一目了然的世界，深奥的科学被化为浅显的常识，浅显的常识也就是深奥的科学，似乎人类将不再为一些知识的艰深玄虚而苦恼，也不再为各种模糊不清的概念所困扰，可以一体轻松愉快地拥抱象妙龄少女一样单纯迷人的各种知识。

然而，罗素及其门徒们并未给人类带来这种极乐狂欢。罗素立志要为人类的一切知识找到坚实可靠的基础，为科学知识的普及找到万应灵丹，可谓用心良苦。可惜，他没有成功。而他失败的理由也并不复杂。首先，通过“感觉材料”或“原子命题”建构起来的世界图象将光怪陆离，更加难懂。设想“桌子”不叫“桌子”，而用“原子命题”描述为关于颜色、形状、硬度等属性的一大堆“感觉材料”，那将是莫名其妙的怪物。其

次，“感觉材料”不等于客观世界，无论将“感觉材料”排列得如何严整、分析得如何明白，都不等于认识了客观世界。由于罗素划地为牢，断定人类无法直接感知客观对象，因而他从人们所得到的“感觉材料”中推演出客观世界的企图必然受挫，同样，罗素试图利用“感觉材料”去“构造”外部世界，也达不到目的。最后，人们无法确定某种属性或某种关系是“最简单”的，甚至也无法确定是否真的存在“最简单”的属性和关系。好在罗素是经得起失败的哲学家。在他的种种企图受挫之后，他老老实实承认他的失败。他在晚年几乎完全放弃了他的“逻辑原子论”，他表示他对“人类知识的确定性“的追求，最后以“疑虑和困惑”而告终。①

(3) 方法论

首先必须指出，方法论在罗素那里并不只是辅助性的工具，而是在他的整体哲学思想中具有决定意义的组成部分。他在本体论和认识论上那些区别于前人的观点，大都是由于采用了新的哲学方法所得出的结果。侧重方法论也是罗素将他自己的哲学称为“逻辑原子论”的重要原因。他说，“我认为哲学中的根本问题是逻辑问题，哲学学派的分野应该以其逻辑为界标而不应以其形而上学为界标。”②

罗素如此推重方法，取决于他所处的时代及他本人的哲学行程。十九世纪末、二十世纪初，自然科学的很多领域都日新月异。十九世纪以来思想界盛行的“科学至上”主义达到了新

---

① 《罗素自传》第2卷，第160页。

② 罗素：《逻辑原子论》，《罗素论著选》第9卷，第162页。

的高峰，罗素适逢其时，而罗素是经由自然科学而走上哲学之路的，更确切地说，他是从数学阵营转到哲学阵营的。罗素在剑桥大学的头三年主修的是数学。但是，原有的数学本身已远远不能满足他的求知欲。最基本的数学经典如欧几里德的《几何原本》上的许多"公理"便缺乏确切的根据而值得怀疑。因而，罗素致力于寻求数学所赖以建立和存在基础，从而也就与哲学结下不解之缘。①

罗素自称，他的哲学观点是"综合四门不同科学——即物理学、生理学、心理学和数理逻辑的结果。"② 强调自然科学的影响而不是强调哲学上的师承关系，这鲜明地反映了罗素在哲学方法论上的倾向。罗素在其哲学思维中广泛地吸取了物理学、生理学和心理学的最新成果，这主要体现在他的本体论中；而对罗素哲学影响最突出的是数理逻辑，这主要体现于他的认识论。③ 罗素从数理逻辑中引伸出"逻辑分析方法"，并依靠它建立起罗素哲学的基本框架。

罗素的"逻辑分析方法"奠基于他与怀特海合著的那部三卷本名著《数学原理》(*Principia Mathematica*)。其实，我们还可以将时间推早几年，罗素于1900年写成、1903年出版的《数

---

① 罗素的第一部哲学著作《论几何学的基础》(*An Essay on the Foundation of Geometry*)，剑桥，1897年版。

② 《我的哲学之发展》第16页。

③ 罗素本人实际上也是一位科学家。他在数学中取得了巨大的成就，他在20年代所写的物理学著作，如《原子入门》(*The ABC of Atom*，伦敦1923年版)、《相对论入门》(*The ABC of Relativity*)等，在当时也首屈一指。罗素与大体上同时代的其他三位哲学家詹姆士、柏格森和杜威有一个重大差别，他们三人都是将心理学作为哲学思维的起点，罗素的哲学起点则是最抽象的数学。罗素在纯哲学中自始至终强调抽象。将常识与诡辩比较，他偏重常识，但罗素同时也认为粗陋的常识不足于充当哲学的基础，他认为真正经得起考验的哲学应该奠基于严密、抽象、精确的科学之上。

学的原理》(*The Principles of Mathematics*)，实际上是《数学原理》的蓝本。罗素说1900年是他“整个学术生涯的转折点”和“智力发展的至高点”。那一年，罗素在巴黎参加一个国际哲学讨论会期间结识了意大利逻辑学家皮亚诺（Giuseppe Peano)，随后又读完了皮亚诺的全部著作。在皮亚诺的符号逻辑的启示下，多年来一直折磨着罗素的许多数学和逻辑难题都迎刃而解，他的整个思路从云封雾锁中豁然开朗。他在三个月内就完成了《数学的原理》一书，将符号逻辑引入数学，论述了“数学与逻辑同一”这一命题。他与怀特海合著的《数学原理》，则以更丰富的例证，从更广阔的角度来显示纯数学可以还原为逻辑，从逻辑中可以展开纯数学。当然，数学研究中的“逻辑主义”并非始于罗素，在罗素之前早就有人努力将数学归结为逻辑，从而使数学成为逻辑的分支。①罗素的独到之处则在于，他从数理逻辑中改造、发展出一种哲学工具，并据以重振经验主义哲学，使之显示出新的生机。

罗素所倡导的“逻辑分析方法”主要表现为句法分析、命题改造和命题演绎。从数理逻辑与客观世界不存在直接对应关系这一理论前提出发，罗素主张将“关系”当作一种与“关系数”一样的独立属性，从“逻辑结构”的角度来把握一切命题，而不考虑命题的具体内容。这样一来，罗素便找到了一种可以用来改造一切命题、从而重建人类知识大厦的新方法。因为，根据罗素从数理逻辑中引伸出来的原则，正象复杂的数学命题可以还原为简单的逻辑命题一样，所有带有推测性实体的命题都

① 弗雷格（Gottlob Frege）的《算术基础》和皮亚诺的《数学公式》，都是这方面的代表作。

可以经过“奥卡姆剃刀”（Ockham's Razor）的修整而从模糊不清变为简单明了。[1]也就是说，那些带有推测成分的实体都应代之以纯粹的、不带任何推论的逻辑结构；原有的一个命题可以分解为几个命题，原有命题中的可疑的推论都通通被排除了，但原有命题的内容却没有改变。罗素将这种原则归纳为“尽可能用在已知实体基础上的构造代替对未知实体的推论。”[2]按照罗素的设想，用“逻辑分析方法”彻底处理过后的人类知识，将全部由“原子命题”来组成。所谓“原子命题”，也就是那些只含有一个谓项或一个关系项的命题；这种命题只断定某事物具有某一种性质（如“这是白的”）、或某一种关系（如“这个在那个之上”）；与这样一种命题相对应的实体都是最简单的、不能再进一步分析的实体。

这种“逻辑分析方法”对本世纪西方哲学的影响非同小可。它给经验主义和实证主义提供了新的逻辑工具，从而催生、促成了“逻辑实证论”及“分析哲学”等支派。“逻辑实证论”和“分析哲学”很快就成为本世纪以来西方哲学的主流，其锐气一直保留到最近几年。1967年在英美两国同时出版的《哲学百科全书》在“哲学分析”这一条目中写道：“在当代哲学中，罗素是提出哲学分析方法、运用这种方法、并证明其合法性的第一人。……实际上，可以毫不夸张地说，当代哲学分析的每一个原则都来自他的著作，或者是其他人从他的著作中引伸出来的。”[3]

---

① 英国中世纪哲学家奥卡姆提出，哲学应以经验为依据，哲学命题中不必要的东西都应剔除。这种原则后来被戏称为“奥卡姆剃刀”。

② 罗素：《逻辑原子论》，《罗素论著选》第9卷，第164页。

③ Paul Edwards 主编《哲学百科全书》(*The Encyclopdeia of Philosophy*)，伦敦、纽约1967年版，第7卷。

“逻辑实证论”、“分析哲学”，或者更狭义的“语言哲学”，其共同点是将哲学的任务归结为“命题分析”，并且将既不能通过逻辑分析加以证明、也不能通过经验观察加以证实的形而上学命题视为“无意义”的命题而彻底摈弃。人们将这样一种哲学的源头追到罗素，当然是有充分根据的。罗素的“逻辑原子论”从方法论上说是将人类知识以及整个世界视为有待分析的复合体；他界定了“关系”、“结构”等分析哲学的基本概念；他还在创立“理想语言”和“语言分析”方面做过具体的努力，将复合命题还原为“原子命题”，这本身要求的就是一种“理想语言”，罗素的“摹状词论”（Theory of Descriptions）则是“语言分析”的标本①。而且，分析哲学大师维特根斯坦是罗素的入室弟子，他的经典性著作《逻辑哲学论》（*Tratatus Logico-philosophicus*）就是与罗素讨论定稿并由罗素作序而发表的。不过，罗素仍然与“分析哲学”和“语言哲学”保持一定的距离，他死死抓住宇宙的本质、知识的本源、人类的目标等这些在“分析哲学家”看来完全无谓的形而上学问题不放。更为有趣的是，很多“逻辑实证论者”和“分析哲学家”是举着反叛罗素的旗号冲上哲学舞台的，对罗素哲学的批判曾是50年代西方哲学界的热题之一。②

二　政治思想

在纯哲学领域，罗素极力提倡“冷冰冰的理性”和“不偏

---

① 从专业哲学的角度说，“摹状词论”和“类型论”（Theory of Types）在罗素哲学中占有更为重要地位，但因为这些理论很复杂，在此从略。

② 参阅 G. J. Warnock:《1900年以来的英国哲学》(*English Philosophy Since 1900*)，伦敦1958年版；A. J. Ayer:《哲学中革命》(*The Revolution in Philosophy*)伦敦1956年版。

不倚的态度”，要求人们排除日常纷争和功利打算的干扰，并认为这是获得真理和坚持真理的前提。表面看来，他似乎是要逃避社会政治。但是，罗素的社会政治理论则充满着炽热的感情和鲜明的价值判断。西方很多人也对罗素同时采取这样两种截然相反的态度感到费解。实际上，罗素在哲学上的超脱态度也并不是遗世绝俗的表现，而是从一个角度反映了他的政治理想和抱负。他在《逻辑原子论》的结论中写道：“在哲学沉思中能够保持自由和公正的心灵，在情感和行动上也能保持自由和公正。……一个人在思辨中能保持公正、能保持一尘不染的求知欲望，那么他在行动中也能主持公道、在情感上能够将博爱洒向人间而不是只爱那些对他有用的人。这种思辨不仅能拓广我们的思想境界，而且能拓广我们在情感和行动方面的目标：它使我们成为宇宙公民，而不是划地为牢、敌视他族的公民。这样一种宇宙公民的身份，包含着人的真正自由，意味着他已经从狭隘的欲望和恐惧中解放出来。”① 也就是说，罗素所慕求的政治是一种公正的“全球政治”，这样一种政治将使人类摆脱战争、压迫和奴役，而共同生活于自由自在的状态中。② 为实现这样一种理想，罗素倡导制度与人性两个方面入手对其所生存的社会进行双重变革。

（1）罗素的社会主义思想

现代社会主义思想是以对资本主义的批判为起点。③ 在对

---

① 《罗素论著选》第9卷，第93页。

② 历史上从“人类一体”的立场出发，以全球问题作为思考对象，从人类的整体命运角度考虑政治问题的思想家，罗素不是第一个、更不是最后一个。从古代的世界主义到现代的国际主义，“全球意识”的幽灵一直伴随着人类。

资本主义的批判这一层次上，罗素虽然远不如马克思那样深刻，其精神却基本一致。诸如资本主义的无情竞争对社会生产力造成的浪费与破坏，资本家的残酷剥削对工人阶级带来的苦难，资本主义制度下政治民主的不彻底性，资本主义分配制度的不公正性等等，罗素都有系统的批判，而且也不乏道德义愤。④而作为人道主义者和和平主义者，罗素对资本主义制度的批判还特别注重两点，即资本主义制度对人性的扭曲和对和平主义事业的破坏。

罗素关于资本主义制度扭曲性的理论，正相当于马克思关于资本主义制度使人异化的理论。我们知道，马克思的异化理论认为，劳动本来是人的本质，人通过劳动使自己的本质对象化、从而实现自己的本质并推动社会历史的发展。但是，在资本主义制度下，劳动力成为一种特殊的商品，本应是体现人的本质的劳动反而成为一种纯粹的谋生手段、一种对劳动者的惩罚；不是劳动者支配自己的劳动成果，而是劳动成果反过来支配了劳动者，人的创造物成为奴役人本身的异己力量。罗素从

---

③ 资本主义作为一种文明形态，自然包括物质、制度和精神文化三个层次。在物质这一层次上资本主义在成为一种世界体系后便建立在工业大生产和现代科技之上；在制度层次上主要表现为生产资料私人所有制、以竞争为本质内容的市场机制和代议制国家制度；在精神方面则包括占取意识、竞争意识和生产、分配过程中的合理化思想。（马克斯·韦伯将资本主义精神归结为"以天职思想为基础的合理行为"，包括将赚钱、勤劳和节约都当作天职的思想。参见马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社 1986 年版。）

④ 参见罗素：《自由之路：社会主义、无政府主义和工团主义》（*Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndisalism*），伦敦 1918 年版，第一章"马克思和社会主义学说"、第四章"工作和报酬"、第五章"政府和法律"；《政治理想》（*Political Ideals*），纽约 1917 年版，第二章"资本主义和工资制度"；《社会改造原理》（*Principles of Social Reconstruction*），伦敦 1916 年版，第二章"国家"，第四章"财产"。

不同角度出发也形成了与马克思大致相同的理论。[1] 早在1916年，罗素便将他自己的“政治哲学”奠基于人的内在“冲动”的基础之上。[2] 他认为，人性深处同时存在着两种“冲动”，一种是“创造性冲动”（Creative impulses），另一种是“占有性冲动”（Possessive impulses）。前者以创造和自我实现为目标，其展现的结果既有利于社会也有利于本人；后者则以获取和占有为目标，其展现的结果是有害于社会也最后有害于本人。罗素还认为，“创造性冲动”需要创造性的劳动来实现。正是因为“创造性冲动”的内在驱力，凡人都希望参加适量的创造性劳动、乐于创造有价值的事物。但是，在资本主义制度下，生产不是以实现人的内在价值和满足社会的需要为目的，而是以为资本家创造利润为目的，除极少数幸运者偶尔能品尝到创造性劳动的乐趣外，劳动普遍地成为被迫的、艰苦的、枯燥乏味的谋生手段，从而变成了对人的奴役和摧残。[3] 与此同时，资本主义的私有制使金钱统治了一切，人的“占有性冲动”被发挥到无以复加的程度，吞食着人类的互助友爱等种种美德和自由自在的快乐，充斥社会的是病态的权欲、竞争、嫉妒、猜忌和仇怨。而为了改善被扭曲了的人性，必须废除资本主义私有制。[4]

在资本主义制度导致破坏性的战争这一点上，罗素所作的批判比马克思更为充分。马克思没有经历过资本主义国家之间的“世界大战”，对资本主义与民族战争之间的关系论述不多。

---

① 马克思的异化理论集中体现于《哲学经济学手稿》一书。该书30年代才出版，罗素在写作他的社会主义理论著作时没有机会全面了解马克思这方面的思想。

② 参阅《社会改造原理》的序言。

③ 《社会改造原理》，第136页。

④ 《自由之路》，何新译，商务印书馆1959年版，第98页。

罗素则对资本主义民族之间的战争所带来的破坏性有非常深刻的切身体会。一次又一次的战争在物质和精神两方面对人类文明的浩劫，给罗素带来无限的痛楚，特别是当他比普通人更加清醒地认识到人群之间互相残杀可能彻底摧毁人类文明、甚至于彻底消灭人类自身的时候。早在资本主义出世之前，战争就已经为人类所司空见惯，这是妇孺皆知的事实。罗素则认为，资本主义制度扩大了战争的规模、加剧了战争的破坏力，而且，只要资本主义制度还继续存在，人类便无法避免大战争所带来的奇灾异难，直到人类在战火中毁灭。具体地说，罗素认为资本主义制度至少在加剧战争的危险和破坏性：第一，资本家阶级争夺资源和投资场所；第二，资本家阶级利用现代传媒蛊惑人心、鼓动战争；第三，资本家阶级因为习惯于发号施令而养成了好战品格；第四，劳动者阶级因为生活单调枯燥而倾向于从暴力等方面寻求刺激。[①]而且，罗素认为资本主义制度由于其自身的不合理性还有可能引起比民族战争更残酷的战争、即各民族内部的"阶级战争"。[②] 这样，在罗素那里，消灭资本主义制度便成为避免现代战争的必要条件。

正是基于上述理由，罗素与马克思一样写下了资本主义的死刑判决书："由于工业大生产非常需要组织和控制，私人资本家在乱世中的幸存已经丧失了依据。私人资本家获得了其他社会成员不可避免地失去的某些自由，这使社会权力不合理地集中了一个小阶层手中。当工业发展到一定的程度，私人资本家的这种自由从整体上说对社会贻害无穷。资本主义在本质上是

① 《自由之路》第88—90页；《社会改造原理》，第138页。
② 《社会改造原理》，第87页。

过渡性的，由于生产本身实际上已经变成合作的生产，生产资料的私有制在工业时代已没有理由继续存在下去。资本主义只是对工业大生产的一种病态适应，它创造了最终将消灭它的对立面。问题只在于，劳动者是否强大到足以在资本主义的废墟上建立社会主义，还是让资本主义在其挣扎过程中毁灭整个工业文明。”①

但是，在关于社会主义的具体蓝图及实现这一蓝图的途径方面，罗素便与马克思迥然异趣了。应该说，关于未来的理想社会，他们的大方向还是基本一致的。罗素充分地肯定，“社会主义在欧洲成为一种力量，可以说是从马克思开始的”；“正是因为有了马克思和恩格斯，社会主义才成为一种成熟的理论并足以促成一个严肃的政治党派。”② 罗素和马克思都认为，社会主义意味着公有制对私有制的取代、资本对人的奴役和资本家对工人的剥削制度被消灭、劳动将在很大程度上成为人类内在创造才能的发挥和一种享乐、社会财富将以惊人的速度迅猛发展、个人将普遍获得自由发展的机会。③他们的主要分歧集中于对国家所持的不同态度及由此而形成的不同的行动纲领。罗素本人就明白无误地指出：“建立民主制度和彻底消灭目前的资本主义制度是各派社会主义者的共同目标。但社会主义者、无政府主义者和工团主义者之间的区别主要在于他们希望建立的民主制度的类型上。”④

---

① 罗素：《工业文明的展望》(*The Prospects of Industrial Civilization*)，伦敦1923年版，第62—63页。

② 《自由之路》第9页；《自由与组织》第205页。

③ 参阅罗素《社会结构学》第8章，“什么是我们所能做的”；《自由之路》第7章和第8章，“社会主义社会中的科学和艺术”、“我们能够实现的理想社会”。

④ 《自由之路》第8页。

罗素为社会主义各流派之间互相攻讦深感悲哀，因为他认为这完全是由于误会和个人野心。①但是，罗素在学理上一点也不隐瞒他自己的偏向。他认为，无政府主义者要求立即取消一切政治强制，其理想美妙无比却是无法实现的乌托邦。因为在罗素看来，人类在充满压迫和竞争的社会制度下长期形成的相凌相欺、相侵相夺等习惯，不是一夜之间就可以消除的，为促成人们之间相敬相爱、相扶相助的习惯，还需要一段时间的法治和强制，只有当后一种习惯已经形成，政府和法制才成为多余，那时国家才应被送进历史的博物馆。② 与此相反，罗素认为马克思主义者将那么多的权力赋予国家和政府官员，简直荒唐之极。在罗素看来，要以社会主义取代资本主义的根本理由之一就是要打破权力的垄断，而如果将资本主义制度下资本家的经济权力和政客们的政治权力统统转到"社会主义国家"的官员手中，这显然是造成更高度的权力垄断，从而这种权力垄断所带来的祸害比资本主义社会还要大。而且，一旦权力统统落入政府官员之手，国家成为雇主，工人仍然作为雇佣工而毫无权力，这样，社会主义事业对于工人阶级也失去了意义。③

罗素自以为是全面权衡了得失利弊之后，选择了处于"国

---

① 罗素这样写道："一个急于求成的理想家——一个没有一点耐性的人也是难于有所作为的——在为人类谋幸福的时候，一旦遭遇了阻碍和挫折，十之八九会变得满腔愤恨。他越觉得自己的动机纯洁，真理在自己这一边，他的学说一旦遭到了反对，他就越是愤恨不已。……同时，在这些领袖中间，当初决定以革命为终身事业时所克制下去的个人野心，又一定会以一种新的形式重新出现：也就是要在他们自己的党派内部建立思想和专制独裁。由于这些原因，结果就使这些革命领袖分裂为敌对的派别。他们彼此咬牙切齿恨入骨髓，互相叫骂，甚至攻讦对立接受警察的津贴。"《自由之路》第 4—5 页。

② 《自由之路》第 119—121 页。

③ 《工业文明的展望》第 153—154 页；《社会改造原理》第 137 页。罗素关于社会主义国家权力的观点在下一节还将详谈。

家社会主义”和“无政府主义”之间而又兼备两家之长的“基尔特社会主义”作为最佳的政治理想。他有一段很完整的论述：“纯粹无政府主义的社会尽管是我们应该逐步接近的终极理想，然而在目前还没有实现的可能，即使实现了，它的寿命至多也不会超过一两年。相反地，马克思社会主义和工团主义虽然缺点很多，但据我看来是可以产生一个比现在这个世界更美好更快乐的世界的。但是，我并不认为它们就是最好的切实可行的社会制度；我担心马克思的社会主义给予国家的权力太大了。另一方面我也认为，旨在取消国家的工团主义，为了结束各生产者团体之间敌对行为，恐怕将被迫再建立一个中央权力机关。我认为最好的而又切实可行制度，还是基尔特社会主义。基尔特社会主义既考虑了国家社会主义者保留国家的主张，也考虑了工团主义者对国家的疑惧，它根据国和国之间采取联邦主义的理由采取了企业与企业之间的联合制度。”① 按照罗素的进一步解释，“基尔特社会主义”是一种政治上的双轨制，即国家和“基尔特”同时并存，各司其职又互相制约。国家主要是作为代表消费者利益的地缘组织发挥其职能，“基尔特”则是代表生产者利益的产业组织；在最高权力机关中也由国家和“基尔特”平分秋色，“国家议会”和“基尔特全国代表联合会”平行地行使权力，并由两者组成一个联合委员会来协调它们之间的关系。在罗素看来，在“基尔特社会主义”制度中，既不会使社会陷于无政府状态，又充分保留了产业团体的自治权力。全体工人则依靠自己的组织来享受法律范围以内的最大自由，每个社会个

---

① 《自由之路》第3－4页。“基尔特”是英文"Guild"的音译，意为“行会”、“同业公会”。在“基尔特社会主义”这一概念中，“基尔特”指的就是按生产行业组成的联合会。

体既是直接支配生产过程的、从而是充满主动积极精神的生产者，同时又是充分地享受幸福生产的消费者。再加上既保障社会全体成员的基本生活、又刺激杰出人物创造才能的分配制度，人类将在物质生产方面获得前所未有的大发展，精神方面也摆脱有史以来的各种奴役而获得真正的解放。①

罗素选择“基尔特社会主义”作为他的理想，这实际上意味着他在同时也选择了和平改良的方法而不是暴力革命的方法。不过，罗素认真地思考和论述实现社会主义的道路问题，那是他在1920年5月至6月访问苏俄以后的事。罗素并不一般地反对”阶级斗争”，他所一贯支持的工人运动本身就是阶级斗争；他也不是绝对地排斥“暴力革命”，他认为在特定的条件下仍是有必要使用暴力的。但是，罗素在总体上乃是主张，至少在西方发达国家，社会主义必须依靠和平民主的程序来实现；使用暴力只有在如下条件下才是可取的：工人阶级通过和平民主程序已经取得社会绝大多数成员的支持，极少数资产阶级顽固分子动用武力负隅顽抗而拒不交出政权。② 按照罗素的基本思路，在社会主义事业无法通过和平手段与民主程序取得胜利的地方，它也无法通过暴力取得真正的胜利。如果赞同社会主义的工人阶级无法通过民主程序取得多数人的支持，一开始就依赖少数人通过武装斗争来夺取政权，势必造成长时间的内战。而长时间的内战在二十世纪的欧美国家全面爆发，其代价将远远超过人们所能支付的程度，因为那些意味着千百年来积累起来的文明成果将受到现代战争的毁灭性打击；而且，在那种漫长的战争之中或战争所留下的废墟，人们只能是

① 《自由之路》，第54—55页；第107—111页。
② 《工业文明的展望》第138—139页。

满怀着复仇心理为生存而绝望地挣扎，而根本谈不上满怀着希望的改造和建设，所有有关社会主义的诺言和理想将统统成为泡影。说得更确切一些，“如果西方国家采用布尔什维克那种向共产主义转变的方法，必将造成长期的大混乱，这种混乱的最终结局，既不是共产主义，也不是任何一种文明的制度，而是倒退到黑暗世纪的蛮荒之中。”①

毕竟，从马克思到罗素，世界又已发生了许多重大的变化，特别是工人阶级的思想状况和工人运动的实践远远不如马克思所预期的那么理想。至于俄国的布尔什维克主义，在绝大多数西方社会主义者眼里只不过是适合于俄国落后状况的特殊产物。在这种条件下，罗素与“马克思主义者”的意见分歧便是完全可理解的。但罗素与马克思本人的一致性也是不能忽视的。不应忘记，马克思本人也是主张英、美国家通过和平民主的道路来实现社会主义的。即使我们以往在罗素的著作中看起来很不顺眼的那些关于个人自由的赞歌，与马克思的思想也非常接近。②罗素和马克思最显著的差异还在于权力观，这又与他们各自的历史观和人性观相联系。我们将在下一节讨论这一问题。

（2）罗素的权力学

古来论述权力的人很多，最出名的要算马基雅维里。中国古来君臣对权谋术数也积累了诸多密不告人、只传亲故的秘诀。

---

① 罗素：《布尔什维克主义的理论和实践》（*The Practice and Theory of Bolshevism*），伦敦1920年版，第165页。

② 在以往批判罗素的“个人主义”时，人们很爱引如下一段：“一切美好的东西必须体现在个人身上。一个要改变世界面貌的政治制度，它的终极目标必须是使个人获得自由发展。”（《自由之路》第86页）但是，罗素的上述言论与马克思、恩格斯写下的词句毫无二致：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”《共产党宣言》，《马恩选集》第1卷，第273页。

但论述权力有两种角度。一种是当权者角度，即算计如何取得权力、保持权力和扩大权力，各色权力迷及高参谋士们皆走这一路数；另一种是社会角度即探讨社会如何防止权力祸害、如何使权力服务于社会而不是奴役社会。罗素走的是后一条路。罗素的权力学实际上是他的社会主义思想的自然延伸，甚至已经构成他的社会主义思想的一个部分，可惜它们两者之间的关系还没有人提出来论述。

罗素给权力所下的定义很简单。他说“权力可以定义为有意识地施加影响力所造成的结果。”（Power may be defined as the production of intended effects）① 罗素主要关心的不是权力的本质，而是权力的表现形态。他有一个特别的观点，就是将权力与物理学中的“能量”等量齐观，指出权力在社会中的地位就象“能量”在物理学中的地位一样重要，而且权力也与“能量”一样可以向不同形式互相转化。他认为权力从广义上可以分为“人对人的权力”和“人对物的权力”，从现实角度说权力表现为经济权力、政治权力、军事权力、宣传权力等，从历史角度权力又可分为教士权力、国王权力、传统权力、革命权力、横暴权力等，不同形态的权力都可以互相转化。

罗素在其《权力》一书中叙述权力的上述形态，实际上只是一种铺垫，他真正关心 的是“权力的驯化”（The taming of the power）。正是在这一意义上，我们说罗素的权力学只是他的社会主义思想的自然延伸，因为他所主要考虑的是社会生产资

---

① 罗素《权力》（*Power, a New Social Analysis*），伦敦 1948 年版，第 35 页。在另一个地方，罗素说得稍为详细一些，他说权力是一种能力，它使别人做某人所意原的事、或阻止别人做违反某人意愿的事（《工业文明的展望》第 188—189 页）。在当代西方政治学中，权力也一般地被定义为影响力。

料实现公有制之后政治权力问题，他试图对马克思的社会政治学说作补充，弥补在他看来马克思太偏重于经济制度的过失。

正是在1920年亲自考察苏俄之后，罗素提出了他的权力理论。当然，在访问苏俄之前，罗素就已考虑到未来的社会主义社会中政治权力的重要意义。他曾这样指出："民主国家的国有制可以叫做公有制，但是非民主国家的国有制却不能叫做公有制。公有制也可以象无政府主义者所理解的那样，认为是没有那种组成一个国家必需的强制力量的社会中的自由团体的公有制。"① 在考察了苏俄之后，罗素认为，马克思本人及他的追随者想象经济制度的变革是医治一切社会弊病的万应灵丹，想象一旦以社会主义公有制取代资本主义私有制、自由平等的天堂便立刻降临人间，这只不过是天真的梦。在罗素看来，实行公有制仅仅是实现社会平等的必要条件，而绝不是实现社会平等的充分条件；在苏俄社会中那种权力的集中，其祸害并不小于资本主义社会中财富的集中。②

从这里出发，罗素进一步指出马克思的社会政治理论存在一个带根本性的缺陷，就是以人的经济动机为中心而不是以人的权力欲为中心。他论辩说，马克思继承了十八世纪的理性主义者和英国古典经济家的观点，以为人的经济动机决定一切。但是，现代心理学的深入研究表明，人的权力欲比经济动机更根本。因为，人的物欲是简单而有限的，人的权力欲则是无止境的；人们在满足了基本物质生活之后仍然继续追求财富，其目的并不在于财富本身，而是将财富作为实现权力欲的手段，那些最疯狂地赚钱的人往往也是最大方地花钱的人。③

---

① 《自由之路》第8页。

② 《布尔什维克主义的理论和实践》第33页。

③ 同上书，第126－127页；《权力》第10页。

基于这种理论，罗素宣布："什么是目前制度的首要罪恶？我认为这不只是财富上的不平等，虽然这种不平等本身也是严重的罪恶。……资本主义制度更严重的罪恶全都起源于权力分配的不均。"因而，"将自己出卖给资本家仅仅是出卖自己的一种方式。在某人取得权力之后，很可能会为自己而不是为人民来使用手中的权力。我认为俄国很可能发生这种情况；官僚贵族在社会中出现并将权力集中到他们手中，这样就会建立起一个与资本主义政权一样残酷暴虐的政权。马克思主义者们从未充分地认识到，人的权力欲与钱财欲一样强盛，而且是造成不公正的大源。"① 罗素甚至说，"没有权力的平均分配，财富平均分配所取得的成果是微不足道的，而且也是很不牢靠的。"②

在后来的岁月中，罗素还一再宣称历史证实了他的预言，并指出这并不完全是马克思本人的过失。他在 1938 年写道："马克思指出在经济权力掌握在君主或寡头们手中的时候，光靠政治实现不了权力的均等。那些当今自称为马克思继承的人们，只取了马克思理论的一半而将马克思关于国家必须民主化的教诲抛到九霄云外。这样，他们将政治和经济权力都集中到等级官僚手中，而这个官僚阶层比任何时代的官僚阶层都拥有更大的权力，因而也就更便于他们施行强权。"他在 50 年代又写道："我相信列宁和他的战友们怀有造福于人类的动机，但由于他们在哲学和政治理论方面的迷误，他们创造出来的并不是天堂。"③

因此，罗素在对社会主义的定义中特别标明："社会主义制度

① 《布尔什维克主义的理论和实践》，第 158 页；第 136 页。
② 同上书，第 162 页。
③ 《记忆中的肖像》，第 37 页。

包涵经济和政治两方面的内容，缺一不可。经济方面涉及生产和产品的分配，政治方面则涉及权力的分配。……从政治上说，社会主义与个人独裁或寡头统治不能相容，而是要求所有精神健全的成人平等地享有相同的政治权力。"[①] 依这样一种思路发展下去，罗素"对权力的驯化"从制度方面说便归结为社会主义公有经济和充分的政治民主。他首先指出，"老式的民主主义和新式的马克思主义都想要驯化权力。前者失败了，因为它仅顾及政治方面；后者也失败了，因为它仅顾及经济方面。没有在政治和经济方面双管齐下，问题不可能获得解决。"[②] 实际上，按照罗素的理论，经济权力与政治权力本来就是分不开的，因为两者如能量一样随时都可以互相转化。无论依均等原则使经济权力社会化还是使政治权力社会化，都只是实现社会公正的必要条件，而远远不是充分条件。既然如此，罗素主张，在按马克思主义者的设想实现社会主义公有制的同时，也必须建立起充分的、有效的民主制度。之所以加上"充分"、"有效"这些字眼，是因为在罗素看来，一旦形成社会主义国有经济，官僚阶级便很有可能将所有社会权力垄断到他们手中，国有经济使他们控制着一切社会资源，包括公众们赖以表达他们意见的会议厅、纸张等一切宣传工具。在这样一种情形之下，除非人们相应地建立起比有史以来的一切存在的民主政治都更加彻底的政治民主、更加细心地在制度上防止官僚的专权、更加审慎地在制度上保护个人的自由，一切都将彻底地走向人们愿望的反面。[③]

甚至在上述政治、经济制度方面的前提条件完全具备以后，也不能认为人类驯化权力的任务就完成了。罗素断定，人类为

① 《工业文明的展望》，第 103—104 页。
② 《权力》，第 297 页。
③ 《权力》，第 303 页；第 305—307 页。

了不在盲目的生死搏斗中同归于尽而必须在各种形式的组织中生活，这本身就是悲剧性的。因为在组织之间或是在组织内部，权力分配极难做到完全平等，而且随着社会组织的扩大，这种不平等有随之扩大的趋势。要彻底驯化权力，除在制度方面着手外，还要着眼于人类心灵的改造、还应深入到人性深处。我们前面已经提及，罗素并不象在他之前大多数西方思想家那样将人性视为永恒不变的东西，而是将人性视为可塑性很强的一种品质，认为它是可以伴随着环境和教育等因素而改变的。①因而罗素郑重地提出了改造人性的任务。建立更加合理的政治、经济制度本也是改造人性的重要方面，因为合理的政治经济制度提供了促使人们形成健康心理的环境。但罗素认为这还不够，还必须在教育、宣传等这些改造人性的直接因素上用力。罗素认为人类在这方面的努力，是要努力培养人的独立思考能力和鉴赏能力，促进人们自由无畏的求知勇气和求知过程中慎重的科学态度，培育人们的同情心和创造精神，从而逐渐消除贪婪、虚荣、好权、专断、盲从、狂热、恐惧、嫉妒、仇恨等导向专制政治的精神品性。②

罗素对权力被滥用的忧虑当然不是多余的，他特别注重权力的分配。这对于社会主义思想来说也颇具匠心。不过，罗素试图将权力和组织置于社会的中心地位而将经济问题挤到次要的边道旁门中去，这又有矫枉过正之嫌，这是罗素为了强调某种观点而常犯的毛病。而且，他将驯化权力的最后希望寄托于

---

① 《自由之路》，第98页。

② 《权力》，第308—319页。罗素曾直接投身于教育事业，他写过《论教育》(*On Education, especially in Eariy Childhood*) 等教育学专著，还同其妻勃拉克一起亲自创办了名噪一时的实验性"塔山小学"(Beacon Bill School)。

对人性的改造，这使罗素的整体政治思想带上了挥之不去的悲凉。通过教育和宣传来改造人性，自然要诉诸人的理性与智慧，但罗素所厌恶的财富欲、权力欲之类恰恰又是非理性的。罗素的至交、著名经济学家凯恩斯曾这样挖苦罗素："他坚持认为，人间的事情实际上是以最不理性的方式发展的；而救治之方非常简单，那就是让人间的事情按理性的方式发展。"①

（3）罗素对民族主义批判

罗素在政治上不时流露出悲观情绪，还与他关于民族主义的看法有关。作为和平主义者，罗素对民族主义的批判在他的政治思想中占有很大的比重。回顾西方政治思想的源流，民族主义是在十四、十五世纪才崛起的一个分支，但它却奇迹般地迅速成为主流，而将传统的"世界主义"挤到了左道旁支，民族成为人类经济生活、政治生活和文化生活最重要的单位。②但是，"人类一体"的思想并未因此而泯灭，它在那些世界性的宗教和人文主义思想家那里残存，而且在新的历史条件下产生了与民族主义抗衡的国际主义思潮。罗素正是试图依靠国际主义来救治民族主义的一位思想家。

罗素批判民族主义思想的一个重要特征，就是坚决地将民族主义视为一种非理性的偏狭情感。何谓"民族主义"？罗素说："民族主义是人类全群本能的一种表现形式，它是一种将自己所

① John M. Keynes:《两篇回忆录》(Two Memois)，伦敦1949年版，第102页。

② "民族主义"不同于古老的"部落主义"，后者是血缘的，前者则是地缘的；古老的"世界主义"也与现代的"国际主义"不同，前者是关于天下一家的一种思想态度，后者则落脚于超越民族界限制度。

归属的民族视为自己的群的一种习惯。"[①]又说,"民族主义的本质是人们将本民族与他民族对立起来的一种敌对情绪。"[②]从罗素的定义中，我们可以看出，民族主义在人的理性之外，它不是人们有意识地创造的思想，而只是前意识、潜意识或无意识中的本能、习惯和情绪；而且，这种本能、习惯和情绪存在着相辅相成的两个方面，即“合群”的一面和“敌对”的一面，因而可以表述为“合群/敌对”情结。

罗素既然说民族主义起源于人的本能，因而他也就不同意马克思主义者将民族主义归结为经济动机，因为经济动机是一种非常理性的思想。罗素指出，民族主义往往违反人类经济上的自利理性。如果人群的组合仅仅根源于经济动机，那么这种组合就会象股份公司那样松散,而不会产生强大的情感力量。而民族如果不是依靠强大的情感力量来维持，很多民族早就已经解体了，因为落后民族的成员都会主动脱离本民族而投奔发达民族,以便使自己迅速发家致富。[③]罗素还坚信历史已经证明真理在他的那一边。马克思以为工人为了自身的阶级利益与资本家斗争到底，而不会违反自身的阶级利益去为资本家卖命，他认为“工人无祖国”，号召“全世界无产者联合起来”。但是，第一次世界大战一来，各国工人都毫无迟疑地与本国的资本家站在一起，为“保卫祖国”而战，工人兄弟纷纷兵戎相见、血染疆场。"[④]

---

① 《工业文明的展望》，第 27 页。

② 同上书，第 28 页。

③ 《工业文明的展望》，第 67－68 页。罗素认为由于民族主义的存在，它被利用来服务于经济目的，如争夺国际市场和资源等，那又是另一回事。

④ 《自由之路》，第 91－92 页；《自由与组织》，第 224－225 页。

在罗素看来，正因为民族主义是一种非理性的狂野力量，它才那么盲目、那么荒唐、那么难以控制、那么具有破坏性。各民族都拚命杜撰本民族是如何优越而神圣、敌对民族又是如何低劣而卑鄙；交战的民族双方都会将对方的军人描述为恶贯满盈的恶魔或灭绝人性的禽兽，而将本民族的战士描述为可歌可泣的英雄和可亲可爱的兄弟。于是乎双方都带着神圣的使命去厮杀、去流血、去牺牲。特别是在现代的舆论工具使战争鼓动更有效力、现代的科学技术使人类的杀戮能力空前地提高了的时候，民族主义的危害性如何估计都不会过份。因而罗素一再警示世人："人类必须学会互相忍让和避免暴力，否则人类文明便会在全面退化与苦难中归于绝灭。"①

我们还应注意到，罗素批判民族主义的直接动机和出发点是要避免欧洲各民族之间的战争，因而他没有将"民族自决"作为解决民族问题的决定性方案。他认为，"民族自决"只不过是民族主义的一种特殊表现形态。罗素确认世界是存在着压迫民族和被压迫民族。由于各民族所处地位不同，其民族主义的表现形态也不同。压迫民族的民族主义表现为"帝国主义"，被压迫民族的民族主义便表现为"民族自决"。罗素憎恨压迫民族的侵略行径，深切同情被压迫民族的解放斗争。但他同时又认为，"民族自决"原则的积极意义毕竟有限。因为在一方面，"民族自决"原则下的爱国主义与帝国主义原则下的爱国主义，其界限相当模糊，一旦依靠爱国主义激情获得了"民族自决"，这种激情很容易转化为对外侵略和谋求霸权的动因；在另一方面，世界各民族很难达到或保持长期的均衡，诉诸"民族自决"原则

① 《工业文明的展望》，第80页。

只会使人类各民族之间无休止地战斗下去。①

按照罗素的逻辑，民族主义或爱国主义归根结底是有害的，"医治民族主义的唯一药方就是消灭民族主义，也就是使人类的精力和情感不再服务于民族对立。"② 但是，罗素在这里遇到了他自己设定的难题，既然"民族主义"源于人的本能，那么人类将如何消灭它自身的本能呢？而且，处于被奴役、被压迫地位的民族，或一切在国际力量对比中处于劣势的民族，难免感到罗素的崇议宏论高不可攀。

三 历史哲学

罗素的思想可资论列的还很多。例如，他的伦理思想和教育思想都很引人注目。但限于篇幅，这些方面只好忍痛割爱。笔者之所以还要突出罗素的历史哲学，固然因为这是一部历史学著作，对历史哲学难免偏爱；而更重要的是，理解罗素的历史哲学，会有助于理解罗素的中西文化观。

在罗素所留下的思想遗产中，最受忽视的要算是他的历史哲学。这也许是因为罗素没有在这一领域写出专著来集中、系统地陈述自己的观点。但是，如果我们不是象黑格尔那样 将历史哲学理解为关于"历史的本质"，即历史究竟是"上帝的作品"还是"绝对精神的显现"等类问题的玄思臆想，而是理解为关于历史发展的原因和动力的研究、关于历史学的特点功能的思索、关于历史学方法论的探讨，那么，罗素非常确切地表述了他的历史哲学。其实，罗

---

① 《工业文明的展望》，第29—31页。

② 同上书，第31页。为消灭"民族主义"，罗素还提出了建立强有力的"世界政府"（World Government）和按照社会主义和国际主义原则组织工业大生产的具体方案。《工业文明的展望》，第82—84页。

素关于社会政治方面的所有著述都带有强烈的历史感，而且，他还在他的历史观指导下写了严格意义上的史学著作，如关于整个西方的政治史著作《自由和组织，1814—1914》和那本饮誉全球、历久不衰的《西方哲学史》等。

（1）“作为一门艺术的历史学”

关于罗素的历史哲学，还是让我们从历史学的本质或社会功能谈起。近代以来，包括孔德的“阶段论”和马克思的“唯物史观”，多少人将历史当成一门科学，力图从中寻求种种规律、法则和经验教训。但是在当代，越来越多人却对那些试图寻找历史规律的人们发出略带怜悯的嘲笑，在他们看来，历史学最多也不过是从一个特殊角度满足人的情感、想象和好奇心的一门特殊艺术。

罗素则倾向于认为，历史学既不是科学，也不是艺术；但就其社会功能而论，历史学既是科学，也是艺术。也就是说，历史学够不上严格意义上的科学，但人们又可以将它作为一门科学追求并从中获取有用的社会知识；在另一方面，人们不能在历史学中发挥艺术想象，却又能使历史学具有强大的艺术感染力。罗素希望历史学能起到科学和艺术的双重作用，他有一句名言：“对于一个有教养的心灵，历史学是必不可少的组成部分。”①

罗素极端重视历史学的艺术功能，认定“作为一门艺术的历史学”大有可为。这在罗素那里主要是指，历史知识以及历史学家们倾注于历史学著作中的主体意识和感情，可以深深地

---

① 罗素：《作为一门艺术的历史》，《记忆中的肖像》，第181页。

使人们受到启发和感染，从而使人们形成具有强烈历史感的心态，总是在过去与将来的框架中感受和认识目前的事物，总是受到前人的德行与功业的鼓舞，总是从前人的失误中反思和认识人类自身的弱点。如果普遍的民众们都能清楚地了解到前人的集体狂热和迷信曾经带来了无穷的灾难，人们就不会象今天这样狂热和迷信；如果那些当权者们清楚地了解到历史上多么自以为是、显赫一时的政客都被证明是平庸之辈或愚不可及，他们就不再会象目前这样骄傲自满、胡作非为。①

罗素认为，历史学作为一门科学，其适用性则未可乐观。他指出，在人们通常将历史学视为科学的两个方面，都存在着很大的局限。其一，人们认为历史学与其他科学一样要求以“事实”为根据。但是，历史学中的“事实”是难以验证、甚至无法验证的，因而即使是对“事实”的界定，历史学家也往往是仁者见仁、智者见智。其二，历史学象其他科学一样也寻求“因果性”。但是，在历史中发现普遍有效的“因果性”，可能性相当小；历史学中的“规律”受时间和空间的严格限制，而不象天文学或物理学中的规律那样具有普遍的意义；人们可以依据天文学和物理学中种种规律的可重复性做出种种正确的预言，但如果依据历史学中的“规律”来预言历史发展的具体进程，则常常大闹笑话，奥古斯丁、黑格尔、马克思、施本格勒、汤因比等人都雄心勃勃，实际上却无能为力。②

① 罗素：《作为一门艺术的历史》，《记忆中的肖像》，第91页。

② 《记忆中的肖像》，第179—180页。在自然科学中一般认为，一门科学至少要满足如下条件：第一，它必须是通过一定的方法而获得的系统知识；第二，它必须由一组规律所组成，这些规律可以精确地再现和重复；第三，它必须能够使我们作出成功的预测，对事物实行有效的控制并创造出新的东西；第四，它必须客观到这种程度，使得不怀偏见的人普遍都可以接受。

罗素的这种观点所体现的是十九世纪末以来在西方很有代表性的社会思潮和学术思潮。我们知道，伴随着西方社会的激剧变化和一系列科学新发现，西方世界出现了一些来势甚猛的新思潮。一方面，西方资本主义文明所发生的深刻危机，特别是资本主义生产所导致的人的异化、由资本主义制度的不合理性引发的阶级矛盾的激化、在“文明民族”之间形成深仇大恨和他们之间愈演愈烈的自相残杀，以及各种冠冕堂皇的信条给西方社会以至于整个人类带来的无穷的灾难，使得近代以来弥漫于西方思想界和知识界的乐观气氛不复存在，代之而起的是心灵深处的悲观、失望和痛苦，从而使很多人对传统的观念和理论抱有强烈的批判态度。另一方面，当自然科学领域的一系列新发现动摇了近代科学的一些基本结论，特别是当相对论打破了对时间和空间的绝对性观念、当量子论动摇了对原子的确定性观念、当行为心理学和精神分析学说推翻了人类意识支配人类行为的至尊地位，那些敏感的思想家力图迅速地把握这些科学新发现的哲学意义并试图用这些新发现改造他们自己和整个人类的思维。

这些时代特征反映在罗素的思想中，便表现为他对自由主义的失望和对社会主义的向往，他从一位帝国主义者转变为和平主义运动的领袖人物；他对新黑格尔主义的反叛和对黑格尔客观唯心主义的全面批判；他利用数理逻辑和现代物理学理论对实证主义哲学的改造，当然也包括他试图对“决定论”的历史观所进行的“必要的修正”。

我们应该看到罗素思想中的积极因素。就罗素的历史观而言，他对机械决定论的批判无疑是具有积极意义的。自孔德以来，受实证主义和科学主义思潮影响的历史学家和历史哲学家

倾向于将历史学简单地等同于自然科学、将史料等同于客观历史过程、将对史料的收集等同于自然科学研究中的实验，并试图在历史学中创立与其他自然科学完全相同的规律或法则。这样做的结果，一方面固然大大地提高了历史学的科学程度，在另一方面却又在“科学”的庇护下给历史强加了很多反科学的东西，特别是一些随意强加给客观历史过程的“必然性”、“历史规律”和“历史发展模式”。那些以“科学”的面孔出现的专断教条不仅无助于历史学本身的发展，而且在社会实践中助长了给人类带来奇灾异难的现代迷信，特别是象法西斯主义那样的集体狂热。

但是，罗素并明确主张非决定论的历史学本体论。相反，在具体的历史研究中罗素常常自觉或不自觉地根据决定论的观点分析问题。一个最典型的例子是，罗素尖锐地批评“曼彻斯特学派”，认为他们倡导的“自由竞争原则”不符合“社会动力学的规律”和“工业进化发展的规律”。罗素指出，“曼彻斯特学派”所倡导的自由竞争会“自然地”产生胜利者和失败者，从而自由竞争也就会自然而然地被垄断所取代；“曼彻斯特学派”所反对的工会运动是雇主与雇工之间进行竞争的“必然结果”，就象他们所不愿看到的经济民族主义是国际竞争的“必然结果”一样。①

自相矛盾是罗素思想的重要特色之一。就罗素的历史哲学而言，罗素之所以陷入矛盾往往起源于他试图否定前人的理论，而又无力解决他所提出的问题。罗素在无力解决问题时宁可痛苦承担自己思想的矛盾，较之后来的分析哲学家，这种态度可

① 罗素：《自由与组织，1814—1914》，伦敦 1934 年版，第 142—143 页。

说是罗素的可取之处，后来的分析哲学家们因为无力解决问题便干脆取消问题本身，这是思想的歧路。

熟悉罗素著作的人都可以从罗素的著作中深深地感受到罗素的悲观情绪与痛苦心情。罗素确实不满意哲学唯物主义和唯物史观，但是，当他正视自然界和社会历史的时候又不能不认可哲学唯物主义和唯物史观的一些基本观点和方法。由于历史学本身的特殊性、特别是因为在社会历史领域最根本的因素是具有主观能动性的人，要在历史学中实现绝对客观性，得出与其他科学同等公理体系，形成康德所说的那种各方都可以普遍接受的"历史共识"，这在相当长的时期内或许还只是一种奢望。然而，严肃的历史学具有科学性，这是不可置疑的。任何严肃的现代历史学家都不会将社会历史过程视为自由意志的产物，都不会抹煞严肃的历史学著作与伪造历史的宣传品之间的本质区别。即使他们坚持自己鲜明的立场，他们也会严格遵守历史学中一些合乎科学的基本规则以力求保证其结论的客观性。抛弃机械决定论、将历史学和自然科学相对地区别开来，这无疑是可取的。如果进而否定一切形式的决定论、彻底否定历史学的科学性，这便是反科学的了。社会思潮和学术思潮常常会发生一种钟摆式的运动，如浪漫主义与现实主义、科学主义与人本主义、决定论与非决定论，等等。在反对某种错误的时候应尽量避免因为走极端而走向相反的错误，这是人类认识史上应当记取的重要教训之一。

（2）多元动力说

罗素非常重视马克思的历史观。可以说，"唯物史观"是罗素唯一认真地领会和评判过的历史观。而罗素对待"唯物史

观”的态度相当复杂。他在总体上似乎是要否定“唯物史观”的历史动力理论。他一贯认为，法国使马克思成为一位激进革命家，英国使马克思成为一位渊博的学者，德国则使马克思成为“体系的建造者”。正是因为德国哲学、特别是黑格尔的影响，使得马克思将历史视为受某一种动力支配的“合理的发展过程”，而历史本身则远远不是那样地“合理”的[1]。罗素曾经对马克思的历史动力理论提出这样一些具体的责难。第一，马克思忽略了社会经济因素起作用的时间间隔问题。例如，新思想的风行确实如马克思所说会有一定的社会经济背景，但旧思想的延续就会在马克思所说社会经济背景消失之后几个世纪仍未中断，基督教并不象《共产党宣言》所断言的那样伴随着中世纪的遗迹而死灭。第二，马克思低估了偶然因素在历史中扮演的重要角色，特别是当历史上出现几种势均力敌的力量的时候，往往由一些非常细微的偶然因素决定成败进退，如美国的独立战争、法国大革命、俄国十月革命，其中一些戏剧性的插曲都起了牵涉全局的作用。第三，马克思低估了人类行为中的非理性因素。例如，马克思认为阶级冲突压倒一切，但我们却看到更多的民族冲突和种族冲突。第四，马克思将“生产方式”视为全部历史发展变化的终极原因，却没有解释“生产方式”本身的发展变化。其实，生产方式的变化也有它的原因，那就是人类知识的发展，特别是科学发明。[2]罗素有时干脆直截了当地说“唯物史观”的错误在于它将经济因素视为可以解释一切的“唯

① 《自由之路》第 9 页；《自由与组织》，第 220 页。
② 《自由与组织》，第 228－230 页。

一原因"。①

罗素的批评似乎不无道理。但从根本上说，罗素所批评的是被误解了的马克思。应该指出，对马克思唯物史观的误解相当普遍。例如，马克思确实认为，与政治、文化等因素相比较，"经济因素"是决定历史发展的更为基本、更为重要的原因。罗素实际上也赞同马克思的这种观点，并认为这是马克思的一大贡献。他说："在主要方面我同意马克思的观点，即历史上大多数重大的运动，无论是政治的还是宗教的、艺术的或道德的运动，都植根于经济原因。"② 而同样明白无误的是，马克思并不赞同将经济因素视为社会历史发展的唯一动因的"经济主义"观点。当许多人都将这种庸俗观点称为"马克思主义"的时候，马克思郑重宣布自己不是"马克思主义者"。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》等历史著作中，也并未忽视习惯势力、思想意识以及政治人物的个性对历史事变的重大影响。还应特别强调指出，在马克思的整个世界观中，人的主体性是极为重要的。我们从马克思的《关于费尔巴哈的提纲》和他与恩格斯合著的《德意志意识形态》一书中可以清楚地看到，人的实践活动才是马克思哲学最重视的东西，"经济因素"的"决定作用"最后还是要通过"现实的人"来实现的。

罗素批评"唯物史观"的"经济决定论"，还有一个重要动

---

① 《自由与组织·序》。我倾向于认为，"经济因素"在马克思那里是一个多义词。它有时指人类在经济上赖以谋生的工具和手段，即"生产技术"，如"手推磨"、"蒸气机"等；又指人性之中关于经济生活的欲望，如"阶级意识"等；有时则是指社会经济结构，如"生产方式"、"经济关系"等。这些因素的"决定"作用，在马克思那里也有层次上的划分。经济动机是最表层的，更深一层是社会经济结构，最后一层是生产技术或称生产力。

② 《自由与组织》，第227－228页。

机，就是要提出他自己的“多元动力说”。罗素并没有使用“多元动力说”这样的概念，但他对社会发展的动因有这么一段完整的论述：“这些动因在我看来可以分为三类：经济技术、政治理论和重要人物。我认为这三者都不能忽视，而这三者之中也没有一类可以说是单一地影响其他二类。没有那些杰出的发明家，经济技术也不会发生它所发生了的那些变化。”[1] 罗素的这种历史观倒是与他在本体论和认识论上的多元主义观点相吻合。在本体论和认识论中，罗素认为每一个单元都具有独立的意义而不会被整体所吞没；在历史观中罗素也认为影响社会历史进程的诸因素虽然不能说没有主次之分，但没有一种因素是决定一切的，而且各种因素的主次位置可以因时因地而发生转换。

从“多元动力说”又衍生出罗素的文化多元主义。持有机械规律史观的人们倾向于认为世界历史是向单一的方向发展的，各民族、各种族的历史都依同一的模式而变迁，全球东、南、西、北的空间差异在终极意义上说都不过是时间差异，而且这些差异最终会被历史的规律所消灭。这种观点自然不能得到罗素的共鸣。在工业大生产将征服全球这一点上，罗素表示他与马克思完全一致。但是，马克思作为一元论者只考虑比资本主义更合适于工业大生产的社会主义如何来到世间这一问题，罗素作为多元主义者则在提出社会主义方案之外又附加提出了东、西方文化问题，他认为东方在被西方的工业大生产所征服的时候，不会也不应该完全丧失其文化特色。[2] 罗素后来将他写

---

① 《自由与组织》，序。

② 罗素：《东西方未来的文化关系》（“Future Cultural Relations of East and West”），《新东方》（*The New Orient*），第2卷，第2期，1924年冬。

的哲学史定名为《西方哲学史》，也正是体现了他的文化多元主义，因为在他的心目中还有别具一格的东方哲学。而在罗素之前，西方的哲学家们所写的哲学史虽然以西方的哲学为对象，却大都称为“哲学史”而没有冠以西方，理由是因为他们认为世界上只有一种哲学即他们西方的哲学。

按照罗素的判断和设想，东方在被迫实现工业化之后，其固有的文化特色将以两种方式残留下来。一种是独树一帜，如日本，它在奇迹般地实现工业化的同时，也奇迹般地以古老落后的神道迷信为基础创造出“国家神道”，并奇迹般地将工业大生产同那些西方人认为不能并存的种种精神气质如忠孝观念等紧密结合在一起。[①]另一种是将那些文化特色提升到世界文明的高度，作为世界文明的一个有机组成部分存在下去。罗素希望包括俄国在内的整个东方提供新的文化特质，补救西方人只讲效率不问目的的倾向，使工业大生产人道化。[②]而正是在这一点上罗素对中国文化拭目以待，希望中国人那种知足常乐、顺应自然的人生意境能够成为东、西方人的共同理想。[③]罗素采取文化多元主义立场，其历史观方面的依据就在于他认为工业大生产这一经济因素不能够、也不应该决定一切；而在谈到民族文化特色的成因时罗素特别强调：“这也许在很大程度上是取决于民族性格形成时期那些杰出人物的个性，如摩西、穆罕默德和孔子”。[④]

---

① 《东西方未来的文化关系》；又见《中国之问题》，纽约 **1922** 年版，第 **98－109** 页。

② 《东西方未来的文化关系》。

③ 散见于《中国之问题》一书，这将在下文详谈。

④ 《中国之问题》，第 **198** 页。罗素有时在多元动力理论和文化多元主义方面显然走得太远。且看罗素的下面一段文字：“尽管不太严肃，我可以对工业革命的原因提出这样的解释：有了现代科学才会有工业大生产、有了迦利略才会有现代科学、

(3)“大写的人”与“大手笔”

在史学方法论方面，罗素的历史哲学所提供的主要是史学研究对象和史学写作方法的一些观点。罗素的立场很鲜明，他认为史学的出发点和归宿应该是“大写的人”；而要使史学提供有用的知识并从积极方面感化人类，必须靠“大手笔”来写历史。

关于历史学的出发点和归宿，罗素写道：“历史并不是这个民族或那个民族的记录，甚至也不是这个洲或那个洲的记录，历史的主题是大写的人。”⑤罗素提出这样一种观点，首先是要否定世界各国、各民族均以本国、本民族为中心、或者象许多欧洲人那样以欧洲为中心的病态历史学。在罗素看来，各民族的历史学家都有意无意地编造着本民族如何优美伟大、别的民族如何丑陋渺小之类的神话，这一方面无聊之极，另一方面这种历史学又在促成狭隘的民族主义、从而给人类的共同生存带来威胁。与此相对应，罗素呼吁全世界学者都来关怀整个人类争取解放的共同主题。人类的共同解放也就是使人摆脱自然和社会的双重压迫。在人摆脱自然的压迫这一方面，罗素认为随着现代科学的发展，其任务已完成了一大半，而且前景极可乐观；

有了哥白尼才会有迦利略、有了文艺复兴才会有哥白尼、有了君士坦丁堡的衰落才会有文艺复兴、有了土耳其人的移民才会有君士坦丁堡的衰落、有了中亚的沙漠化才会有土耳其人的移民，因而对历史原因的探寻最后变成了文学。”（《自由与组织》，第230页。）

⑤ 《记忆中的肖像》，第191—192页。“大写的人”（Man）在罗素以及其他西方思想家那里与“人类”同义。罗素认为，在以整个人类为史学对象方面，威尔斯的《世界史纲》和汤因比的《历史研究》堪称范本。

在人摆脱社会的压迫这一方面却仍然是天昏地暗，这种压迫包括由社会制度的不合理所引起的“外在的压迫”和各种谬误和迷信对人类心灵的“内在的压迫”。为服务于人类的这种双重解放，历史学就必须倾全力研究人类文明的两个主要方面：其一，人类知识的增长、连同人类知识增长过程中智慧与愚昧、理性与迷信、真理与谬误之间的较量；其二，社会组织的发展演变、特别是不合理的社会组织体制如何有害于人类和个人对自由的追求与社会控制的必要性之间的矛盾。[①]显而易见，无论是人类知识的增长还是社会组织的演变，都不是这个或那个民族的事务，而是整个人类在不同时空中的共同探索。

罗素并不隐瞒他倡导这样一种史学观点所包含的政治意图。血腥的第一次世界大战使一大批关怀人类命运的知识分子投入了国际主义的阵营，他们热切地希望人类可以尽快地找到某种出路，使得人类能够避免在相互残杀中将人类文明和人类本身葬进坟墓的命运。以施宾格勒的《西方的没落》、威尔斯的《世界史纲》为代表的一批以人类整体为对象的历史著作，正是这类知识分子反思的产物。我们在前文已经谈到，第一次世界大战使罗素非常深刻地感受人类的心理缺陷。他渴望历史学能成为医治将人类拖向大战的那种病态心理的良药。这些病态心理包括人类将那些无知之辈置于领导岗位、将那些精明的人安排在实验室中，而由愚蠢的主人带领精明的奴隶去从事毁灭人类的事业；人类在许许多多具体的事情上都精明至极，而在关系到人类整体生存与幸福的大是大非问题上却缺乏智慧；集体的狂热与集体的愚昧使人们不是将人类视为为了共同的目标而

① 《工业文明的展望》，第16页。

相互合作的友好对象，而是视为你死我活、不共戴天仇敌。罗素期待以“大写的人”为对象的历史学，将教会人们认清他们自己并不象他们各自所想象的那样好、他们的敌人也没有像他们各自所想象的那样坏，认清哪一条是通向共同幸福的光明大道、哪一条是指向共同灭亡的迷途歧路。①

至于罗素呼吁以“大手笔”(the grand manner)写春秋，这也是有感而发。他认为当代史书越来越变成枯燥乏味的史实罗列，史书的读者越来越少，从而，关于史学要作为一门科学供给人们知识的盟誓既徒托空言，史学象一门艺术那样感化、熏陶人类的愿望也无从谈起。罗素所提出的补救办法，就是以“大手笔”写历史。所谓“大手笔”，罗素具体地是指希罗多德(Herodotus)、修昔底德(Thucydides)、波里比亚(Polybius)、吉本(Gibbon)等人的史学作品。他实际上提倡的是一种史学风格。这种风格既要求史学家所写的史书文采郁郁、妙趣横生，更要求史学家在史书中倾注足以震撼人类心灵的丰富感情。②以罗素最推崇的吉本为例。吉本的6卷本《罗马帝国兴亡史》之所以成为后人无法逾越的丰碑，就在于它在丰富性和精确性的基础上，附以生动富丽的词章、特别是吉本本人彻底的感情介入。吉本同其他罗马史作者最大的区别就在于他完全进入了自己的角色，他完全象一个罗马人那样思考和感受罗马的兴衰。

罗素无疑是对职业历史学家们提出了挑战，当代历史学的功能萎缩趋势的确值得忧虑并召唤人们采取对策。“用科学的语言”写“科学的历史著作”曾经成为国际史学界的共同理想，但

① 《记忆中的肖像》，第191—193页。
② 同上书，第183—189页。

史学的科学权威尚未确立，“用枯燥的语言”写“枯燥的历史著作”反成了史学界的通病，关心史学命运的人不能不正视这种现实。

第 2 章

罗素的中国之行

对于二十世纪的中国、特别是二十世纪的中国思想界，“五四”的意义怎样强调也不会过份。现代中国那黄金般的“五四时期”，既相当于十五世纪意大利的“文艺复兴”，也相当于十八世纪法国的“启蒙运动”。那一时期在漫长的历史长河中只算得一瞬间，但就在那千载难逢的一瞬间，古今中外各种思潮如百川归海般奔腾咆哮，人们的思想文化象风驰电掣般突飞猛进。五四时期的人们热烈的拥抱“德先生”和“赛先生”，挟民主和科学思潮之伟力向以儒家纲常伦理为核心的中国封建意识形态进行了猛烈的冲击；人们还亢奋地经历了中西文化的大会战、大激荡、大交汇；部分更激进的人们更对封建主义文明和资本主义文明进行了双重否定而奔向“第三种文明”的曙光。

在这样一种激动人心的时刻，被当时中国知识界誉为“新时代的大哲”、“世界哲学泰斗”的罗素应邀来华讲学，这无疑是中国知识界的盛事。能在这样一种宝贵的时光里访问中国，也是罗素的大幸。其实，五四时期中国人内心世界那汹涌澎湃的浪潮，在很大程度上正是国际风云剧烈变动的表征。当时世界的西方正经历着前所未有的大震荡，一方面是第一次世界大战的血雨腥风强劲地冲击着资本主义文明的光泽，另一方面俄国社会主义革命的壮丽日出闪跃着初升旭日那特有的诱人光芒。

西方那些敏感之士的内心世界绝不比中国五四时期的知识分子更平静些。以此为背景，罗素给中国带来的无论是精华还是糟粕、是香花还是毒草、是甘泉还是鸩毒、是欢愉还是哀伤、是希望还是失望，都值得我们回过头去细细地咀嚼玩味。

第一节　中国新知识界的嘉宾

也许有点令人沮丧的是，邀请罗素来华讲学的总负责人，不是创办《新青年》并在五四新文化运动中打头阵从而博得新文化运动“总司令”雅号的陈独秀，不是主政并革新北京大学、倡导“兼容并包”宗旨从而为五四新文化运动的主将们提供舞台的蔡元培，不是借狂人之口控诉“吃人的礼教”、发出震聋发聩之音的鲁迅，不是呼唤“赤旗的世界”和马克思主义从而将一批激进的知识分子引上新征途的李大钊，也不是因为倡导“文学改良”与“文艺复兴”而顿成明星的胡适，而是发表了悲凉的《欧游心影录》从而有“守旧复古”之嫌的梁启超。而且，由于梁启超曾是民初“进步党”的党魁，在五四时期还领导着由“进步党”演化而来的“研究系”，因而人们通常也说梁启超邀请罗素是为了他所代表的政治势力张目助威。[①]但是，如果我们将罗素视为中国政治上反动或学术上保守的一党一派的客人，

① 这一说可能起于胡适等人。还在罗素来华之前，当赵元任准备应聘为罗素任翻译的时候，胡适、胡明复、胡敦复等人就怀着门户之见警告他不要上“进步党”的当。参见《赵元任早年自传》(*Yen Ren Chao's Autobiography: First 30 Years, 1892—1921*)，纽约1925年版，第2卷，第104页；又见赵元任《与罗素一起在中国的日子》("With Bertrand Russell in China")，《罗素》(*Russell*)第7期（1972年秋）。

那就错了。

首先，邀请罗素来华讲学之举体现着中国五四时期那种放眼世界、广纳新知的时代精神。时至二十世纪 20 年代，“新学”或“西学”在中国的传播已有 80 年的历史，它发轫于林则徐、魏源等清末地主阶级改革派对治国安邦新方术的诉求，后经资产阶级改良派和革命派的鼓吹、特别是 1915 年以后陈独秀等人的摇旗呐喊，学习和传播“西学”可以说已经“尉然成风”。“西学”的内容已从最初的西方科技器械、中经西方的政治法制、而逐步涵盖西方的人文哲学 并以后者为主；而“西学”在中国从最初播种到根繁叶茂，它所结出的最宝贵的果实，是为中国培育、造就了一个“新知识阶级”，也就是罗素笔下的“少年中国”(Young China)。①知识分子在近代中国一直担当着中华民族前驱先路的角色，他们经历了一次又一次令人心醉的契机和一次又一次令人心碎的厄运。而五四时期的中国知识分子群又具有鲜明的时代特色，这不仅是指他们更加自觉地充当“国民先锋”，更主要地是指他们将思想文化置于首要地位的心态和他们全面地吸收世界先进文化的开放心灵。② 邀请罗素来华讲学正是这样一种心灵发出的呼唤。

其次，访华之前的罗素在中国人的心目中是渊博的学者、激

---

① “少年中国”在罗素那里指的是“在国外或中国国内的现代学校里接受教育的人们”（《中国之问题》，第 77 页）。五四时期的知识分子们则自称他们为“知识阶级”。

② 我们以知识结构和价值取向作为知识分子群、代划分的基准。“五四时期的知识分子群”是一个覆盖面很广的概念，其中只是以陈独秀、李大钊、鲁迅、胡适等人为“先生辈”和以罗家伦、傅斯年、邓中夏、王先祈等为“学生辈”所共同组成的“五四的一代”；在五四新文化运动中仍然相当活跃的梁启超、蔡元培、戴季陶、胡汉民等人虽然属于“戊戌的一代”和“辛亥的一代”，但也仍然是新知识阶层的组成部分。他们总的说来都有别于封建士大夫。

进的思想家和为民请命的耿介之士。杜威因为在中国有一批得意门生广做宣传而闻名，当时中国新知识界对罗素也并不陌生。五四新文化运动兴起之时，罗素因为他在数理逻辑等方面取得的巨大成就和他在和平主义运动等方面的惊世骇俗之举，在西方世界早就名声大震。时时刻刻关注着西方、如痴如醉地追求西学的五四群英，没有理由忽略罗素。在1920年5月向罗素发出邀请之前，中国人便在一定范围内了解到罗素的生平和著作，而且他们所了解的罗素绝不是可以与保守分子为伍的。

1919年间，罗素的一些重要著作如《哲学问题》、《政治理想》、《自由之路》等已在中国的一些重要报刊上被译载和介绍。[①] 特别是北京大学物理和哲学系讲师张崧年（即张申府，当时的新闻报导中称"张崧年教授"）写了三份很有份量的罗素传略，介绍罗素为和平与进步事业奋斗的业绩以及罗素的《德国社会民主主义》、《社会改造原理》、《论几何学的基础》、《数学原理》、《哲学论文集》、《哲学问题》、《柏格森的哲学》、《哲学中的科学方法》、《战时之正义》、《政治理想》、《自由之路》、《数理哲学导论》、《神秘主义论集》等十余部著作的梗概。[②]1920年初，张崧年著专文介绍了罗素的人口理论，高一涵著专文述

① 《哲学问题》，徐彦之译，《新潮》第1卷第4期，1919年4月1日；张东荪《罗塞尔的"政治思想"》，《解放与改造》第1卷第1号，1919年9月1日；沈雁冰《罗塞尔"到自由的几条拟径"》，《解放与改造》第1卷第7号，1919年12月1日。

② 第一份是张崧年的《男女问题》一文后所附的罗素简介，《新青年》第6卷第3号；第二份是张崧年附于译文《独立精神宣言》之后的罗素介绍，《新青年》第7卷第1号；第三份是张崧年写的《志罗素》，《晨报》1919年12月1日，此文后来又附上《罗素著作目录》，转载于《新青年》第8卷第3号和《东方杂志》第17卷第18号。

评罗素的社会政治思想，余家菊则将罗素的《社会改造原理》全数译出并在《晨报》上连载。① 1920年3月间，杜威在演讲中以《现代三个哲学家》为题对罗素所作的介绍，更以其权威性提高了罗素的声望。②

罗素本就是站在时代的前沿指导潮流的一位进步人物，从上述那些人的介绍中根本看不到罗素可以给保守分子提供任何可乘之机。透过那些介绍，倒是可以看到罗素在如下一些积极的方面深深地打动着五四时期中国知识分子的心灵。第一，罗素是主持公道而反对帝国主义侵略政策的旗手之一。我们知道，对于五四时期中国那些具有满腔爱国情怀而又痛感民族危机的知识分子来说，“巴黎和会”给他们带来的心灵创痛是无法比拟的。从某种意义上说，“巴黎和会”对他们的影响并不亚于俄国十月革命，前者所带来的屈辱与悲愤与后者所带来的鼓舞可以等量齐观。张崧年所翻译的《独立精神宣言》正是罗素和罗曼·罗兰等人为谴责第一次世界大战和“巴黎和会”而于1919年6月在巴黎发表的。该宣言呼吁全球的“精神劳动者”自爱自重，不要被各国政府利用去从事侵略战争，而是要“为人类全体”而工作。

第二，“罗素已经完全成了光明磊落的根本改造论者、世界改造的指导者”。在罗素访华之前，当五四新文化运动广泛地开启了人们的心智、当五四爱国运动强烈地激发了人们的政治热情，“社会改造”的呼声从1919年下半年起便响遍了大河上下、

① 张崧年，《罗素与人口问题》，《新青年》第7卷第4号；高一涵，《罗素的社会哲学》，《新青年》第7卷第5号；余家菊（译），《社会改造原理》，《晨报》1920年4月5日—8月13日。

② 上海《民国日报》1920年3月22日—27日。

大江南北。“彻底改造家”被渴望“社会改造”的人们引为同道和导师，顺理成章。按照张崧年的介绍，罗素痛恨现存不合理的社会制度，并从大哲学家的高度提出了美妙的社会改造方案，“同情他的人已经遍处都有，罢工的工人也多找他去指教。”张崧年还说，“罗素是极能洞烛社会的根本、现代的病原的，所以他主张改造要从根本下手，绝不枝枝节节而为之。”具体地说，他以无政府主义制度为终极的社会理想、在现实改造中倾向“行会 Guild 社会主义”，主张以能否发展人的“创造冲动”、减削人的“占据冲动”作为评判社会制度好坏的最高标准，崇拜老子所倡导的那种“生而不有、为而不恃、长而不宰”的境界，将学术、艺术、自由、爱情等置于人生的最高位置之上。这就难怪五四时期的中国知识分子视罗素为“今日我国所亟亟需要者”。

第三，罗素具有非常高尚的人格。那种刚直不阿、威武不屈的铮铮铁骨，素来对中国正直的知识分子具有无穷的魅力。在张崧年的笔下，罗素正是这样一种人格典范。他因为反对英国政府的战争政策并为善良的民众鸣不平，被英国有关当面罚了款、判了刑、禁止他出国讲学、革掉了他的教席，但罗素并没有屈服。相反，“他的勇气却越发旺起来、他的智慧之光越发亮起来、他的头脑越发冷静心越发热起来、他的学者的良心也越显露出来、他的改革论越发盛起来、他的主张越加公正起来”。

第四，“罗素是现代世界至极伟大的数理哲学家。”张崧年指出，“数理逻辑”是在当代科学思想的发展史上“开一新时期的一种最高妙的新学”，而罗素则对这样一种新学“很有创发而且集大成”；他在哲学中所创立的新方法——“逻辑的解析的方

法”，在现代哲学界和思想界“最有影响”；他与怀特海合著的《数学原理》是“数学文艺的金字塔”；他还是一位“散文的天才”，其“文章的明晰透澈、周密锐利，真是一时无比”。当时求知欲极盛的中国知识分子自然对这样一位饱学之士仰慕之至。

而张崧年等人对罗素的这些颂扬得到正在中国讲学的杜威博士的首肯，更变得不可争议。杜威将“尚为少年”的罗素与实用主义哲学的奠基人和“生命哲学”的创始人柏格森并列，作为“世界三大哲学家”之一介绍给中国人，罗素在他心目中的地位可想而知。杜威从“理论哲学”和“实用哲学”两个方面来归纳罗素的思想。他说罗素的“理论哲学”高深无比，因为罗素用“最抽象、最近法式的数学”来作他的哲学方法，用“最普遍、最抽象的共相”去探求永恒的“知识的共相”。杜威甚至说他没有能力完全理解罗素的“理论哲学”，他这样表白：“有人说，世界上真能够懂得数学的哲学的人，至多不过二十人，我既不是二十人之一，我也不能懂得。”[①] 所谓“实用哲学”，杜威指的是“人生哲学”、“政治哲学”或“社会哲学”。他介绍罗素思想的这一侧面也足够使中国人动心。他说，象罗素那样在“理论哲学”上主张绝对摆脱个人情感、而在“实用哲学”方面则倾注宗教般激情的人，在世界上找不到第二个。杜威指出，罗素在伦理的、社会的著作中爱憎分明，特别是他的《社会改造原理》、《政治理想》和《自由之路》三本书，其主旨是要追求一种完善的社会制度，以便刺激人类“高等的冲动”而减弱“下等的冲动”。杜威还具体说明，罗素强烈谴责私有财产的祸

① 上海《民国日报》，1920年3月23日。

害、国家对个人的压迫、帝国主义对弱小民族的压迫，是因为在罗素的观念中，“如财产，本以占为己有为中心；如国家，在内面保护私有财产、帮助富人、压制贫人，在外面利用国家的势力，欺凌弱小的民族，发展帝国主义。”杜威对罗素的介绍，最后这样作结：“罗素主张广大的、普遍的、不偏于个人的知识补救直觉的不足，使人类在往前奋进时有一种指示。这是罗素的贡献。”①

最后我们从梁启超等人邀请和接待罗素的具体过程也看不到他们为保守势力张目的蛛丝马迹。关于罗素来华讲学的主聘单位，当时新闻界有如下这些说法：一说“北京大学聘请哲学大师罗素来华”；② 一说“英国哲学家罗素由讲学社聘请来华讲演”；③ 一说“罗素此行为尚志学会、北京大学、新学会、中国公学等四团体所公聘”。④ 依笔者之见，这几种说法都对，因为这些单位从人事方面说是共同的，而且，除北京大学外，其他所有团体的负责人都是梁启超，北京大学校长蔡元培和代理校长蒋梦麟又都是“尚志学会”和“讲学社”的发起人。事情的原委可能是这样：动议和决定邀请罗素来华讲学是北京大学、“尚志学会”、“新学会”和中国公学所采取的联合行动，因为给

---

① 上海《民国日报》，1920年3月25—26日。

② 《晨报》，1920年7月11日。

③ 《东方》第17卷，第21号。罗素及勃拉克在自传中也说是“讲学社”邀请的。

④ 上海《民国日报》1920年10月13日。“尚志学会”是梁启超、范源廉、林长民、张东荪等人于1919年组织的学术团体；“中国公学”原由姚洪生创办于1906年，后由梁启超等人承办。

罗素的邀请信是1920年5月发出的，当时“讲学社”尚未成立。[①] 1920年9月“讲学社”成立之后，罗素讲学事宜才由“讲学社”主办。不过“讲学社”只是一个空架子，其基础还是上面提到的那些学术团体，“讲学社”的董事会也网罗了当时仅有的几所大学的负责人，如北京大学的蔡元培、蒋梦麟，南开大学的严修、张伯苓，东南大学的郭秉文等。它公布的“规约”载明：“本社因欲将现代高尚精粹之学说，介绍于国中，使国民思想发扬健实，定拟递年延聘世界专门学者来华，巡回讲演。……各地演讲事宜，及讲费分担方法，由总务干事随时与各学校各学术团体接洽办理。”[②] 而无论是由哪一单位主聘，有一点是清楚的：人们邀请罗素完全是出于纯学术的动机。还应该指出，从学术文化角度说，不能简单地将梁启超等人视为守旧分子。

通常对五四时期的梁启超所作的评价显然偏低。当时梁启超在政治上并不反动，在1918年段祺瑞借参战机会肥私祸国并改选国会之后，梁启超便同皖系军阀分道扬镳了。正是梁启超

---

① 给罗素的邀请信由北京大学哲学系讲师傅铜执笔，并由傅铜寄给他在英国伯明翰大学留学时的指导教师缪尔赫（J. H. Muirhead），而由缪尔赫加上他本人的介绍转寄给罗素。这封邀请信很不正规，并没有标明主聘单位或具体讲学地点，甚至连写信时间也没有。傅铜在信中只是说明要邀请罗素来华讲学一年，酬金除往返旅差费外加两千英镑，讲题包括哲学、科学和政治思想，由罗素本人自定。傅铜给缪尔赫的信和缪尔赫1920年5月31日给罗素的信均藏罗素档案馆。

② 《时事新报》1920年9月14日。赵元任回忆说，“讲学社”是专为邀请罗素来华讲学而成立的（见《赵元任早年自传》第104页）。这显然不确切。但是，罗素是“讲学社”邀请来华讲学的第一人，这又是事实。杜威来华讲学是由北京大学尚志学会、中国公学、新学会、江苏教育会、浙江教育会和南京高师联合邀请的，“讲学社”成立后只是出面将他续聘一年。“讲学社”本来还预备邀请法国哲学家柏格森和德国哲学家倭铿（见《聘请外国名人讲演之讨论》，《学灯》1921年6月24日）。但他们两位均未成行，“讲学社”后来又于1922年和1923年分别邀请德国哲学家杜里舒和印度诗人泰戈尔来华。

及时从巴黎发回专电、透露消息，促成了1919年5月4日的学生游行示威。梁启超在学术文化上的进步倾向则更为明显。他早年的同道确实大都落伍、颓唐、倒退了。康有为从领导“保皇会”到创立“孔教会”，在民国以后已堕落为臭名昭著的前清遗老。严复在五四新文化运动中也彻底背叛了向西方学习的立场，惊呼“彼族三百年之进化，只做到寡廉鲜耻利于杀人八个字。回观孔孟之道，真量同天地、泽被寰区”。[1] 梁启超则不然。

到了二十世纪20年代，梁启超“执时代之牛耳”的时代早成过去，指导潮流的责任已转到了陈独秀等人肩上，这毫无疑问。但是，梁启超在学术思想上也还能大致跟上时代的步伐。很多人都引述梁启超《欧游心影录》的最后几句，以表明梁启超在五四时期已转变为一位老朽，这并不公允。通读《欧游心影录》全文，不难感受到其进步、创新之意趣。

梁启超在《欧游心影录》中对“思想解放”的礼赞和辩护，读来也很感人。他说，“思想解放只有好处，并无坏处”；青年人即使“非尧舜、薄汤武”也不要紧，因为学术批评过了火也能起“刮垢磨光”的作用；而任何禁止批评，都不过是重演秦始皇那种“偶语弃市”的故伎（参阅《思想解放》一节）。按照同一思路，梁启超在应《申报》之请而写的那篇《五十年中国进化概论》中，也完全是从中国“渐渐知道自己的不足”，由“器物”而“制度”、又由“制度”而“文化”不断深入地向西方学习的过程来概括中国近代思想的剧变。而且梁启超还特别强调五四时期文化变革的划时代意义：“革命成功将近十年，所

①严复：《与熊纯如书》，《学衡》第13期。

希望的件件都落空，渐渐有点废然思返，觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制度，决计不可能，渐渐要求全人格的觉悟。恰值欧洲大战告终、全世界思潮都添许多活气。新近回国的留学生，又很出了几位人物，鼓起勇气做全部解放的运动。所以最近两三年间，算是划出一个新时期了。"①

下面让我们再考察梁启超等人接待罗素过程中的言行，从中我们也可以看到他们将罗素访华视为有助于中国进步的学术活动。罗素于 1920 年 10 月 12 日抵达中国。10 月 13 日，设在上海的江苏省教育总会、中华职业教育社、新教育共进社、中国公学、时事新报社、申报社、基督教救国会等七个社团联合设宴为罗素接风。"讲学社"的十六位董事没一人出面。江苏省教育总会负责人沈信卿代表在席中国主人发表即席演说，所强调之点恰恰在于："罗素先生主张改造社会与思想，而今日我国所亟需要者，即在于此。是所望于罗素先生在此一年之间，予我中国以种种指导，俾完成我国之改造事业也。"②

一个月后，罗素辗转抵达北京，"讲学社"才于 11 月 9 日正式出面借美术学校礼堂开会欢迎罗素，梁启超也第一次出面代表"讲学社"向罗素致欢迎词。梁启超的演说词主要是阐述"讲学社"不分地域门户、广纳天下才智的宗旨。他说："我们对于中国的文化运动，向来主张'绝对的无限制尽量输入'。……至于讲学社，是一个介绍的机关。只要是有价值的学说，我们不分门户，都要把他介绍进来。好象我们开一个大商店，只要是好货，都要办进，凭各人喜欢买那样就买那样。我常说中国

① 原载《最近之五十年》，申报馆 1923 年 2 月版；转引自《梁启超选集》，第 833－834 页。

② 《沪七团体欢迎罗素记》，《晨报》1920 年 10 月 16 日。

学问的衰落，由汉朝的表彰六艺、罢黜百家。无论他表彰的罢黜的对不对，总是把思想的自由锢蔽了。所以我们要大开门户，对现代有价值的学说都要欢迎、都要灌输，这就是讲学社的宗旨。”说到邀请罗素的理由，梁启超特别提出两点。其一，“我们认为往后世界人类所要求的，是生活的理想化、理想的生活化。罗素先生的学说，最能满足这个要求。”其二，罗素先生的人格值得钦佩，因为他具有“真正学者独立不惧的态度。这是真正为人类自由而战的豪杰”。梁启超对罗素提出的具体要求，只是要罗素将如同吕纯阳能点石成金的手指那样的“研究学问的方法”，毫无保留地传授给中国人，而并未表示对罗素某一思想主张的偏爱。[1]

依据上述事实，我倾向于认为，罗素应该被视为当时中国新知识界的客人。“讲学社”及其他邀请、接待罗素的团体、学校，并未将罗素的讲学活动打上鲜明的政治派别的印记：在“五四时期”那种特定的文化氛围中，毋宁说他们主要是从发展中国的学术文化角度出发，希望从罗素那里获得新的知识。而罗素在华的一切讲学活动，也是以中国的新知识界为对象的。当然，当时中国在政治上、学术上派系林立，这是不可争辩的事实。由于梁启超等人的政治和学术背景，由他们出面来邀请、接待罗素，自然也带来了消极的影响，至少，这样一种安排阻止了罗素和陈独秀、李大钊等中国最激进的政治、学术领袖的交往。[2]而且，由于中国新知识界在如何改造中国这一问题上已产

① 《讲学社欢迎罗素之盛会》，《晨报》1920年11月10日。

② 陈独秀曾出席了上海七团体欢迎罗素的宴会。见《各团体欢迎罗素博士记》，《申报》1920年10月14日。但是，没有迹象表明陈独秀和罗素此后还有更深的接触。

生了严重的分歧，他们都从各自的角度来期待、理解和解释罗素，以至于闹出满城风雨，但这将是下章的话题。

第二节　“中国美如画”

我们有必要对罗素访问中国的行踪做些交待。能够到中国讲学，对罗素本人来说是一个很偶然的机会。1920 年 6 月，他结束了一个月的苏俄之行而返回英国，在积压的一大堆信件中竟意外地发现一封邀请他到中国讲学的信。第一次世界大战已经使罗素对西方资本主义文明感到绝望，而经过一个月苏俄之行他觉得波罗的海的日出也并不怎么壮丽。此时能够到神秘的中国去，考察一番不同于西方和苏俄的异质文明，无疑是件美事。

罗素此前对中国也并非一无所知，他幼年时代便从先辈的藏书中读到了中国古代的一些典籍，培养起他对中国的好奇与兴趣。在罗素的私人藏书中有两部十八世纪出版的 4 卷本《中国通史》，那是罗素在 1920 年以前早就读过了的。[1]此书对中国地理人文、政治史迹、思想文化、风俗习惯等等都述之甚详。此外还有一些有关中国的史书，有可能是罗素 1920 年以前就读过，也有可能是他接到赴华讲学的邀请信后才买来读的。主要有 1911 年出版的《中国文明》、1912 年出版的《中国和满洲》、

① Du Halde, Jean Baptiste: *The General History of China*，伦敦 1736 年版、伦敦 1741 年版。

1853年出版的《中国起义史》、1904年出版的《中国笔记》。①阅读这些史书，至少使罗素了解到中国历史的基本梗概和中国文明的基本特征。

罗素在访华之前还发表过有关中国的文章。鉴于罗素访华之后对中国文明议论甚多，领略一番他访华前对于中国文明观点，无疑具有特别的意义。1919年8月，罗素以《一个英国人的中国》为题发表了一篇书评，评论英国驻福州前领事瓦纳（E. T. C. Werner）所著《中国人的中国》一书，言简意赅地陈述了他的中国文明观。罗素当时最重视的是中国文明的精神气质、特别是儒家思想压倒道家思想而居于统治地位这一事实。罗素说，在中国文明的早期，本来存在着儒家和道家思想的对立。"儒家的伦理体系以孝道为核心。它象所有原始的法典那样，劝诫人们守法、顺从、注重礼仪，而完全无视人们自身的感情与品性。"这样一种伦理信条在罗素看来当然是相当有害的。而罗素对道家的思想则推崇备至，他认为，与儒家扭曲人性的伦理相反，"道家崇拜自然、崇尚自由的发展，他们在政治上信仰无政府主义、在伦理上反对道德主义，……他们不能容忍对自然状态的任何干预。"罗素深深地惋惜，儒家学说被后世中国士大夫奉为圭臬，道家学说则沦为隐士和巫师的珍品，"孔子之于中国，就像亚里斯多德之于文艺复兴前的欧洲。孔子使保守主义、传统主义和权威主义在中国取得了压倒优势。……直到1912年，中国受传统钳制之程度，欧洲即使是在中世纪最严厉的时

① Herbert A. Giles: *The Civilization of China*，伦敦1911年版；Herbert A. Giles: *China and the Manchus*，剑桥1912年版；M. M. Callery and Yuan: *History of the Insurrection in China*，伦敦1853年版；Lady Susan Townley: *My Chinese Note Book*，伦敦1904年版。

期也望尘莫及。”儒家思想统治中国的结果，在罗素看来是非常残酷的。他指出，由于儒学对礼仪和行为规范的规定详尽到连服装打扮、言谈举止、读书作文、音乐美术都通通囊括无遗，由于儒学鼓励历代统治者对任何越轨言行的严酷处罚，“这使得中国在政治上腐化衰败而无力抵抗外来的侵略；使得中国的政府残忍、无能和堕落；使中国人为诸如妇女缠脚之类的荒唐的苦痛所折磨；使得中国经书以外的任何知识都无法传播。”

既然中国古代文明主导方面是如此丑恶而有害，罗素同情和支持现代中国那些反叛传统、慕求西化的人们。他指出，任何爱国的中国人，任何希望中国获得独立和富强的中国人，都会敌视中国的陈规陋习而崇拜西方文明，包括共和制度、议会制度，以至于西装革履、红砖绿瓦。但是，罗素同时也担心，中国人的反传统有使玉石俱焚之虞。罗素认为中国传统文明中也有一些值得留恋、甚至是无与伦比的成就。如中国的一些古诗，它们是那样地含蓄隐约而又意兴盎然，它们是那样的潇洒飘逸而又贴切朴实。这样一些“精美的遗产”很可能在那种注重官能享受胜于心灵安逸、对盛宴的兴趣远远超过好诗的现代商业主义面前遭到毁坏。罗素表示，他希望中国人在走上西方“文明世界”已经走过了的工业革命的征途的时候，能够有意识地保存一些极易于毁坏而且在西方已经被毁坏了的古典美。

罗素当时对中国人能否实现这样一种目标并没有把握。因为在他当时看来，中国人具有优劣兼半、非常矛盾的性格。他援引瓦纳的观点指出：“中国人温和、俭朴、节制、庄重、理智、合群、勤劳和坚忍，但在同时，他们又胆小、阴险、残忍、麻

木、淫荡、不诚实和鬼鬼祟祟。"①

我们已经看到，罗素在这里所描绘的"中国文明图"，基本色调是阴暗而不是明快的。但是，罗素在苏俄之行后所形成的心境，改变了他对中国文明的看法，或者说至少改变了他评论中国文明的角度和方式。1920 年 5 月 11 日至 6 月 16 日，罗素对苏俄从首都到村野、从最高领袖层到最底层的民众、从布尔什维克主义的理论到它的实践、从华美的诺言到现实的生活进行了一番细心的观察，他认为社会主义的天堂并未降临苏俄大地，布尔什维克主义只不过是西方资本主义文明的一种折射或曲折的反映、苏俄所采取的生产方式并未使苏俄的劳动者比西方的劳动者更轻松愉快一些，生活在苏俄社会中的人们比西方人更加浮躁、焦灼和严酷，总之，苏俄并未为西方文明开辟光明的前途。据罗素自己说，访问苏俄"带给我可怕的心灵痛苦，觉得西方文明的希望越来越微。正是在这种心境中，我到中国去寻求新的希望。"② 带着这样一种心境，罗素产生了一种从古老的中国文明中寻找某种积极因素以补救西方文明的强烈使命感，因而他在中国也就尽量去发现中国文明积极的一面，也向西方公众尽量说中国文明的好话。

因为一些私事必须及时处理，罗素于 8 月份才启程来华。③在购妥船票后，罗素又得悉该轮因故延期三周。但是，为了省去第二次向亲友辞行的麻烦和不快，也为了避开个人的一些爱

---

① 上引罗素的评论均见罗素：《一个英国人的中国》（"An Englishman's China"），载《科学与文学艺术博览》（*The Athenaeum: A Journal of Literature, Science and Arts*）第 4658 期，1919 年 8 月 8 日。

② 《中国之问题》第 14 页。

③ 《晨报》曾报道罗素于 1920 年 7 月 6 日复电北京大学，计划于 1921 年秋间访华，疑是误传。该报道见《哲学家罗素明年来华》，《晨报》1920 年 7 月 10 日。

情纠葛，罗素还是按原定时间动身，带着新结交的女友勃拉克小姐到巴黎去度过那三个周。他在那里将他所发表的有关苏俄的一些文章进行增补，完成了《布尔什维克主义的理论与实际》一书交付出版。然后，他们于9月初乘轮船从法国马赛港启航，途经新加坡、西贡和香港等地，经过一个半月的海上漂泊于1920年10月12日抵达上海。

罗素在上海港上岸的时候，发现没有人来接他们，一时茫然不知所措。他甚至以为幽默的中国人同他开了一个大玩笑，让他白走了一趟。原来是该船比预定时间提前到达，接罗素的人迟来了几个钟头闹了点小误会。罗素当时所料想不到的是，英国驻华的一些外交官手忙脚乱了一阵，差点将他撵回英国去。在他同勃拉克小姐还在码头打转的时候，同船的英国人中便有人向英国驻华人员打了小报告，指控罗素在沿途“公开发表同情布尔什维克的言论，并流露出反英情绪”，英国驻北京的官员立即向英国外交部和国防部请示是否要采取必要行动。①国防部接到报告后明确指示，罗素的言行“对英国是危险而且有颠覆性的”，建议可以考虑依照《战时条例》将罗素拘留或遣返英国。②由于罗素的一些友人的帮忙，加上《战时条例》的有关规定在1920年已经过期，英国有关当局终于没有采取非份的行动，只是指示驻华官员与中国政府合作，随时注意罗素的言行。③ 并且，由英国情报部列为必须侦查的“可疑人

① 克莱抚（Clive）签发：《北京电报》第449号，1920年10月22日。原件藏英国公共档案馆，编号为P、R、O，F、0、371、F2568/2568/10。

② 瓦尔克（Walder）签署：《备忘录》，1920年10月26日。原件藏英国公共档案馆，编号为P、R、O，F、0、371/5347—F2568/2568/10。

③ 《外交部致克莱抚电报》第348号，1920年10月30日。P·R·O·371·5347—F2568/2568/10

物"[1]。

罗素和勃拉克并不知道那些外交官的节外生枝的活动和暗中监督，他们兴趣勃勃地享受他们的第一次东方之行。他们被安排到上海一品香旅馆，在上海渡过了访华的最初五天。罗素第一次发现中国人是那么殷勤好客，发现中国学术团体所设的宴会和主人们的即席演说是那么饶有兴味，发现"有教养的中国人竟是世界上最文明的人"。[2]《申报》、《时事新报》等上海各大报都将罗素和勃拉克的巨幅照片载诸报端，对他们的中国之行广为宣传；在宴会上中国主人频频奉承罗素，要他做"孔子第二"，为中国人指点迷津、提供治国安邦之大计；这是罗素在英国享受不到的殊荣。当时正逗留上海的孙中山也准备宴请罗素，但在时间安排上发生冲突，孙中山也因故匆匆南下广州，罗素终于没有机会与中国这位伟人会面，这成为罗素的终身憾事之一。[3]

罗素在居沪期间发表了两场正式演讲，一是10月15日在上海中国公学演讲《社会改造原理》，一是10月16日在江苏省教育会场演讲《教育之效用》。他讲学的下一站被安排在湖南。[4]但在赴湖之前，中国主人们安排罗素在杭州西湖一游。西湖那秀丽的湖光山色、园林花木、亭台楼阁、庙宇回廊，以及当地

① 《给军事情报主任的密件》，1921年1月。P·R·O·F·0371、5347—F2568/10。

② 《罗素自传》第2卷，第126页。

③ 同上。

④ 原来，罗素到达上海后，各地学术团体都争相邀请罗素。时值湖南省教育会在长沙开会，已商定从北京邀请杜威、蔡元培等人赴湘，因而经由李石曾、李石岑等人的多方活动，湖南在对罗素的争夺战中获得了优势。参阅《大哲学家罗素昨到上海》，《时事新报》1920年10月13日。

民众的善良与乐观，令罗素惊叹不已。他写信给他在英国的情人，说中国是如此之美，就与精美的中国画一模一样。他在信中情不自禁地表示要尽力帮助中国，为了更好地了解中国，他还打算学好中文。[1] 罗素还以《中国之乐》为题写了一篇游记，由他的情人转送给《祖国》杂志发表，向英国公众描述中国青年如何渴求新知、中国古乐如何优美动听、西湖风景如何美丽动人、中国的宗教如何轻松逗人、以及中国各阶层人士如何成为喜爱享受胜于喜爱权力的享乐主义者。[2]游完西湖，罗素于10月19日又在浙江第一师范学校作了一场有关教育问题的演讲，据说听众有千人之多。然后，罗素于10月20日从杭州折回上海，然后于21日转赴南京。在那里，罗素应中国科学社之请作了一场题为《爱因斯坦引力新说》的演讲。10月24日，罗素乘船从南京溯长江西上，他游长江时心中的快感正与他在俄国游伏尔加河的恐怖形成对照。

罗素一行在汉口登岸，换乘火车于10月26日抵达长沙。罗素在长沙所受到的接待异常隆重。湖南省教育会大张旗鼓，本已安排好罗素在长沙讲学一周的日程。令他们扫兴的是，罗素经过多日的旅途奔波，一心想安定下来，而且他认为他应该尽早到主聘他的北京大学去，因而只答应在长沙演讲一天。为了报答湖南东道主的盛情，罗素在10月26日下午、晚上和27日上、下午连做了四场演讲，讲题为《布尔什维克与世界政治》。

---

① 罗素致柯莉（Colette Maleson），1920年10月18日；罗素致奥托琳（Ottoline），1920年10月18日；罗素致柯莉，1920年10月28日；罗素致奥托琳，1920年10月28日。原件均藏罗素档案馆，下引罗素有关信件亦然。

② 罗素《中国之乐》（"The Happiness of China"），《祖国》（*The Nation*）第28期，1921年1月8日；又见《罗素自传》第2卷，第137—138页。

27日晚，湖南省长谭延闿亲自出面宴请罗素、杜威和蔡元培等人，席间谭延闿又再三挽留罗素，并允诺派专列送他到武昌，但罗素还是谢绝了。①

罗素和勃拉克于27日晚上便乘火车北上，于10月31日抵达北京。初住大陆饭店，随后租住遂安伯胡同2号院。这是一间四合院平房，罗素、勃拉克和赵元任各住一居室。罗素和勃拉克到北京的旧货市场买来旧式家具布置他们的房间。他们还雇了一位厨师、一位男家僮、一位人力车夫和一位临时的裁缝女佣，生活得相当舒适。

罗素在北京安定下来后，一切也就按部就班了。他在北京大学的演讲于11月7日星期天正式开始。本来预定的题目是“社会改造原理”，但罗素认为按他的原著讲“社会改造原理”对中国人的意义不太大，倒不如等稍作些准备之后再针对中国的现实问题另定题目陈述他的见解。因而他临时将他第一个系列讲座的题改为“哲学问题”。他在北京大学的第一场讲座在第三院大礼堂，听众多达一千多人。② 哲学讲座能有这么多听众，这恐怕在最喜爱哲学的德国人那里也是罕见的。此后，罗素每周在北京大学讲学两次，一次是星期日上午10点至12点，另一次是星期三晚上7点半至9点半。星期天和星期三分别讲不同的讲题，同时并进。11月28日，北京大学崇拜罗素的师生发起成立了“罗素学说研究会”，于是罗素又每周参加一次他们的英文讨论，每两周参加一次他们的中文讨论会。勃拉克小姐则经常被请到北京女高师去演讲和座谈。这样，到1921年3月间，

① 《罗素自传》第2卷，第126页。

② 罗素只是含糊地说听众在一千人以上，见罗素致柯莉，1920年11月6日（7日?）；赵元任则明确地说听众是一千五百人，见《和罗素一起在中国的日子》。

除临时追加的一些单篇演讲外，罗素便在北京大学陆续进行了五个系列讲座："哲学问题"、"心的分析"、"物的分析"、"社会结构学"和"数学逻辑"，也就是我们通常所说的"罗素五大演讲"。可惜"社会结构学"只讲了一部分、"数学逻辑"则刚开了一个头，罗素便患病而辍讲了。

罗素在北京所过的是非常平静的学者生活。讲学之余，罗素还参观了北京的一些名胜古迹。特别是每个星期一他几乎都要同勃拉克一起到天坛去泡上一天。罗素在晚年回忆起天坛时写道："那是一座我所见过的最美的建筑物。我们通常坐在冬阳之下，默默无语，完全沉浸于安谧宁静之中。"① 天坛那沉寂的环境使罗素当时得以暂时忘却欧洲的疯狂和动荡。罗素偶尔也到别处去作客，或在家里接待客人。那些来访的客人中有梁启超、范源濂等。梁启超给罗素和勃拉克留下的印象很深刻，勃拉克说梁启超是进步的、极有涵养的学者。蔡元培、蒋梦麟等人也给罗素留下了深刻的印象，他说他们都极端热心中国的现代化事业，而且是不可多得的理想主义者。②

但是，罗素在中国的日子并不都是欢快的。从1920年12月起，罗素便觉得，当"一切都变成了例行公事，中国的欢乐便消失了。"③ 他逐渐感到，与北京的学生们在一起，对他本人的哲学进展毫无帮助，而且因为中国学生的基础知识都太差，对他们谈论高深的哲学实际上徒劳无功。④同时，罗素认为北京太

---

① 《罗素自传》第2卷，第129页。

② 勃拉克《柽柳树——我对自由与爱的追求》(*The Tamarisk Tree, My Quest For Liberty and Love*)，伦敦1977年版，第117页；《罗素自传》第2卷，第128页。

③ 罗素致柯莉，1921年1月31日。

④ 罗素致柯莉，1920年12月3日；勃拉克《柽柳树——我对自由与爱的追求》，第125页。

闭塞了，它本身如一潭死水，对外界的消息很不灵通，人在这样的地方住久了，智力将会衰退。①

更加糟糕的是，罗素在北京患了一场重病。1921 年 3 月 14 日，罗素应邀到保定的育德中学去演讲，其他人穿着外套都冷得发抖，罗素却要显示他的绅士风度，拒绝穿外套，结果着了凉，患上了急性肺炎。他被送进一家德国人开的医院，整整两周昏迷不醒、胡言乱语。当时中国的各大报纸每天都报道他的病情，去医院探病的人络绎不绝，日本一家报纸甚至报道罗素已经不幸病逝，有人匆匆发来了讣告。好在那位德国主治医师医术高明，北京的洛克菲勒研究院又及时提供了抗肺炎血清，罗素得以幸免于一死，于3月29日起脱离危险状态而开始好转。

罗素有幸脱险，而且在养病期间得悉勃拉克已身怀六甲，他 20 多年来越来越强的为人父之愿行将实现，这使他多少感到宽慰。但是，罗素在康复期间还受到心脏病、肾病、静血管病和痢疾的折磨，学术活动几乎完全中止，乡思也就越来越浓。他在给情人的信中说："患病之前我就已讨厌中国的北方了，这里很干燥，而且人也冷酷无情。我深感疲惫，归心似箭。"② 他抱怨说，中国的北方对于欧洲人来说是残酷的，身体好的时候当然没事，但一旦患病，情形就太可怕了。他表示，"患病前我就很想回家去了。无论出于何种考虑，我都不愿再呆下去。"③ 除了对中国北方环境的厌倦和要回英国去更好地恢复身体外，罗

① 罗素致奥托琳，1921 年 2 月 21 日。
② 罗素致奥托琳，1921 年 4 月 28 日。
③ 罗素致奥托琳，1921 年 6 月 25 日；罗素致柯莉，1921 年 5 月 7 日。

素当时急于归国，还有一个重要原因是要尽快赶回去办妥与艾丽丝离婚的繁杂手续并同勃拉克小姐结婚，以便让他的孩子合法出世。

7 月初，罗素已经能执杖而行，于是决定踏上归程。但是，因为他来华时已经与日本方面约定要赴日本讲学，而且他也很想亲眼看一看日本这一自诩向西方学习最成功的标本，所以还是扶着病躯顺道短期访日。7 月 6 日，罗素扶着拐杖到教育部会场发表了他的告别演说，标题为《中国到自由之路》，主要是针对中国的知识界关于社会主义的论战表明他的立场和意见。勃拉克小姐也发表了她的告别演说，标题为《少年中国的男男女女》，主要是表达她对中国同龄人的祝愿和希望。该日大雨滂沱，但教育部会场仍然座无虚席。7 月 7 日，梁启超、丁文江等人设宴为罗素饯行，感谢他对中国的帮助。随后花几天收拾行李。罗素和杜威碰巧在 1921 年 7 月 11 日联翩离开北京，中国知识界在同一天送走了“五四时期”最有影响的两位客人。留在罗素身后的是遍见于各大报刊的演讲录和中国人脑海中的音容笑影，下文将对此细细思量。

第三节　“五大演讲”

来华讲学期间，正值罗素漫长的思想行程和知识生活的第二个转折点。前面已经说过，他的第一个转折点是在 1900 年的短暂时间内完成的。那一年，他受到皮亚诺的启发，在“理智的迷醉”（intellectual intoxication）之中以新的符号系统为工具、基本完成了对“全部数学皆可还原为逻辑”这一设想的证

明；也是在那一年，他确立了和平主义立场。第二个转折点则覆盖从 1914 年第一次世界大战爆发到 1921 年罗素结束对中国的访问整整七个年头。在这一段时间内，他结合数学、物理学、生理学和心理学的新成果，提出“事情”（event）这一概念来取代“物质”（matter）概念，并完成了他的“逻辑原子论”，从而使他的哲学本体论、认识论和方法论达成了某种一致性，他的哲学思维从此便基本定型；在另一方面，社会政治问题逐渐成为罗素的“感情冲动的中心”，他对有关政治的哲学原理的兴趣一度压倒了对有关知识的哲学原理的兴趣，并完成了他在社会政治方面的“两种冲动理论”；①罗素的社会主义思想也在这一时期内达到最高峰之后而转入反思期。中国的听众幸运地在罗素思想波涛起伏的时候聆听他的高论。

一　《哲学问题》

罗素在北京大学的第一个系列讲座是《哲学问题》。《哲学问题》本是罗素在 1912 年就已出版的一部书。这是罗素运用他那系统化了的数理逻辑方法去探讨西方哲学史（主要是认识论方面）上一些基本问题的著作，因而也可以说是罗素的哲学经典。罗素在华讲演《哲学问题》时，仅仅是以原书为蓝本，而

---

① 前面已经说过，罗素认为人类与生俱来同时具备“创造冲动”和“占有冲动”，最好的社会制度就是最大限度地激发前者而最大限度地制约后者的制度。罗素的这种思想是他作为“社会改造的原理”分别在 1916 年的《社会改造原理》和 1917 年的《政治理想》两本书中提出的，他在 1918 年的《自由之路》一书中又具体描绘了他所理想的社会蓝图。关于罗素这一时期的思想转折，还可参阅《罗素自传》第 2 卷，第 150 页。

不是照本宣科。他所讲的内容比原书要窄得多，而在这一些方面又做了重要的修正或发挥。[①] 我们在这里无意考察在 1912 年到 1920 年间罗素哲学思想的发展变化，而是将注意力集中于罗素在中国究竟说了些什么。在下文讨论罗素的其他演讲时，也基本上遵循这一原则。

我们知道，近代西方哲学的中心论题是认识论。而自从休谟等人从怀疑论角度提出种种质疑和非难，传统认识论便一直处于大厦将倾的困境之中。人类通过感觉所获得的有关外部世界的知识之可靠性如何？人类怎么能够通过具体的、特殊的、飘忽不定的感觉经验而获得普遍的、抽象的、具有必然性的科学知识？人类是否能够获得绝对的或永恒的知识？这些难题简直使西方哲学界焦头烂额而无法找到圆满的答案。罗素在《哲学问题》一书中正是将哲学问题归结为认识论，并试图对认识论的上述难题提供解决方案。他给自己所确定的任务，是要证明“世上是否有一个确切的知识而为有理解力的人所深信不疑”。[②]

---

① 罗素原著《哲学问题》本来有 15 章，罗素在华演讲中归纳为《现象与实体》、《什么是物质》、《主观的唯心论》、《论理的唯心论》、《神秘的唯心论》、《因果观念》和《知识与错误》等 7 个问题，分 12 次讲完。原著 15 章为：《现象与实在》、《物质之存在》、《物质之本质》、《唯心主义》、《亲知的知识与描述的知识》、《论归纳》、《论我们关于一般原理的知识》、《论先验知识的可能性》、《共相之世界》、《论直觉知识》、《真理与错误》、《知识、错误和或然的意见》、《哲学知识的局限性》、《哲学的价值》。

② 成平编《罗素、勃拉克讲演合刊·哲学问题》，北京新知书社 1921 年版，第 2 页。下引同一演讲只注《哲学问题》及页码。成平编辑的罗素演讲录是由北京大学学生章廷谦、孙伏庐等人提供记录稿的，并由赵元任、傅铜等人作了校对。此外还有一日报社 1921 年出版的《罗素及勃拉克讲演集》，由宗锡钧、李小峰等人提供记录稿。罗素单篇演讲的单行本则更多。这些翻译和记录未必都正确无误，但这也无关紧要，因为中国人听到或读到的是中文翻译，给中国人产生影响的也是这些翻译，而非罗素的原语。

罗素关于“哲学问题”的演讲，从“现象与实体”这一古老的话题开始。中国现代哲学史上那个关于“桌子”的故事便是由罗素讲开的。世上果真存在“桌子”这样一种东西吗？我们通常认为事情很简单，只要大家睁眼一看就证实了。但是，在哲学家那里死抠起来，问题要复杂得多。因为我们从不同的视角看到的是不同的形状和颜色、各人各手摸到的是不同的温度和硬度；平常人所看到的与细心的画家所观察到的也并不是一回事；人们用肉眼看到的同科学在显微镜中观察到的就更加不同了，在常人看到相当平滑的地方，在显微镜下就象高山深谷一样起伏；在常人看来静止实在的东西，在显微镜下则是分子和原子的剧烈运动。那么，凭什么可以证明常人、画家、科学家所看到的都是同一张“桌子”呢？如果真有那么一张“桌子”，又该以那一种观察为标准呢？于是有人说，根本就不存在所谓“桌子”这样一种“实体”，而只存在红黄黑白、方圆软硬之类的“现象”，而且这些“现象”的本源在人的心中。这样一来，也就有了“唯物论”和“唯心论”的分野。罗素表示，他坚决反对“唯心论”，指出唯心论者否定“实体”，既不是依据科学、也不是依据常识，而是依靠悬空的玄想；①但这并不意味着罗素赞同“唯物论”，他说他根本反对将“心”和“物”视为本质不同的两样东西；罗素还表示他对新兴的现象主义也不赞同，因为他反对现象主义者关于现象和经验之外没有东西存在的观点，指出这种观点仍然与唯心论、唯物论一样，有硬将未知说成已知的嫌疑。罗素实际上是要从正、反两个方面向中国人阐述他的“中立一元论”观点。在否定了唯心论、唯物论和

① 《哲学问题》，第8页。

现象主义之后，罗素进一步说，在现象以外是否还存在物质实体，他本人不敢断言，也没有人能够断言；人们所能做到的，只是依据自己的所知来下断语，那些无法确知的东西则暂且存疑。因而，既不应硬说“现象”之外没“实体”、也不应硬说世界的本源是心或是物，而只能在可证实的范围内将世界归结为非心也非物的“实在的东西”。[①] 这“实在的东西”，也就是“事情”。罗素完整地向中国人表述了他的总结论：“无论什么东西，他的根本，是由暂时的“现象”(appearance) 和“事情”(event) 造成的；并非是永久的一些现象和事实造成的，也并不是由虚无飘渺不可思议的一些玄想造成的，而是从现在新物理的方法，按着论理 (Logic) 来组织成一个有系统的东西的。[②] 罗素所做的事情，是试图引导中国听众依照现代科学所提供的线索来认识大千世界。由于受传统经验主义的局限，无法从经验的圈子跳出来，承认我们所感知的就是客观世界本身而不仅仅是我们自己的感觉，罗素自然无法给中国人关于世界本源的正确答案。但是，罗素建议中国人推倒玄想、超越常识，以现代科学的成果为基础、采用现代的科学方法去探讨哲学问题，这与五四时期中国新知识界推崇科学的进步心态完全合拍。

紧接着，罗素具体地讨论“什么是物质”这一问题。罗素的讨论以笛卡尔的怀疑论观点为引子来展开。我们都知道，笛卡尔提出了一种“系统的怀疑方法”(The method of systematic doubt)，倡导人们怀疑“直接经验”或“自我感觉”以外的一切东西。他主张，只有“十分分明的东西”才是不可怀疑的。而

---

① 《哲学问题》，第 12 页。

② 同上书，第 24—26 页。

对于每个人来说，这“十分分明的东西”便只有“我的存在”。（“我”在笛卡尔那里是以思维为根本属性的精神实体，因则从逻辑上说，既然“我”能够怀疑一切，那么“我”必定是存在的，他的名言是“我思故我在”。）罗素认为，笛卡尔的怀疑论太偏激了。“我”之外是否有“独立的存在”，确实不能用逻辑和数学的方法来证明。而我们通常证明我之外还有别的存在，是拿“别人也能看见”这种别人的经验来证明，这仍然不是一种逻辑上的证明。但罗素认为还是在常识的基础上假定“我之外还有别的存在”为好。而一旦假定“我”之外的存在，便必然要碰到唯物主义者的“物质”范畴。罗素认为在探讨“物质”的本质这一层面上，常识便不够用了。他引入了当时方兴未艾的“相对论”来阐明他的观点。他向中国听众介绍说，旧物理学认为，“物质”是实实在在的、永久不变的，即使时间和空间变了，最后还是实实在在的“物质”。而以“相对论”为代表的新物理学则推翻了上述理论，揭示了一切都是相对的，“物质”的最后原料是“事情”，而“事情”永远处于别种“事情”的影响之下、永远飘忽不定，如我们所看到的“电光的一闪”。罗素从这种新物理学出发来引伸，指出“物质”的概念既不是宇宙中基本的概念，也不是最重要的概念，实际上可有可无。只不过是人类依照其“求踏实”的本性和习惯，可以用逻辑和数学的方法将种种相关的“事情”集合起来而称为“物质”。[1] 罗素将“物质”纳入人类经验的范围之中，或者说，将人类的感觉也纳入“物质”的范围之中，这在唯物主义看来当然并不正确。但是，他强调从现代物理学、现代数学和现代逻辑学的角度去认识具

① 《哲学问题》，第 36—34 页。

体世界，这无疑地有益于当时对现代哲学尚处于开蒙阶段的中国人。

接着的第三、四、五、六讲，是罗素对唯心主义哲学的系统批判。这可以说是罗素《哲学问题》演讲最精彩的部分。罗素告诉中国的听众，哲学唯心论的表现形式五花八门，但它们在本质上是一致的，即认为“心”是宇宙间的唯一存在。从方法论角度看唯心论分为三大派：一是以贝克莱（Berkeley，当时译为“柏克勒”）为代表的“主观的唯心论”（subjective idealism），一是以黑格尔（Hegel，当时译为“海格尔”）为代表的“绝对的唯心论”（absolute idealism），以及以柏格森为代表的“神秘的唯心论”（mystical idealism）。罗素注重哲学方法论，因而他在中国对唯心主义哲学的批判也集中在方法论上，他所运用的批判武器，也主要是他所圆熟地掌握的逻辑。

罗素指出，贝克莱主义者之所以在哲学上得出“万象皆空、惟心独在”的结论，是因为他们在中途背弃逻辑原则而“掉头他向”，从而可悲地“走入歧路”。他说，按照贝克莱的最初理论，人心感知不到的东西是不存在的。但是，贝克莱后来发现他的这种理论太违反常识了，例如，路边的那些树木在没有人看的时候不是照样长在那里吗？于是，贝克莱请出了上帝，说事物没在我们心里时，便寄存在上帝的心中，人们可以通过与上帝的勾通来从上帝的心中感知那些事物。但是，一旦贝克莱请出了上帝，他便已经推翻了他自己最初的理论前提。因为，“唯心独在”这一命题的内涵是，唯独人的直接经验是可信的，任何经验以外的推论都不可信；而“某物存在于上帝的观念中”这一命题恰恰又是推论出来的。这样，贝克莱便自我打碎了他自己只要经验、不要推论的主张。罗素为贝克莱主义者指

出了出路：既然你们不得不进行推论，便应该老老实实地依据逻辑来推论，从而也就推到观念之外去，老老实实承认在人的观念之外仍可能有物的存在，而不必以“上帝之心”这一武断的结论来搪塞。①

罗素将柏格森主义和黑格尔主义都归结为违反逻辑的神秘主义来批判。柏格森贬低人类赖以进行观察、比较、分析、试验、归纳和推论的理性，而将属于人类本能范畴的“直觉”或“顿见”作为唯一可靠的认识工具，如此公开地将人类知识神秘化，其谬误是显而易见的，这种理论与人类的进步、特别是科学的进步背道而驰。罗素指出，貌似尊重逻辑的黑格尔主义在实质上也是神秘主义。因为，黑格尔主义的全部哲学是在断言宇宙间存在一种“不可分割的整体”或“绝对精神”这样一类神秘臆想的基础上展开的。罗素认定，随着现代实证科学的勃兴，迷信古书的时代将自然终结，神秘的哲学唯心主义也不推自倒。②

为了尽早腾出时间来讲演中国听众所盼望的“社会结构学”，罗素将《哲学问题》原著中的很多内容都割弃了。但是，他还是舍不得割弃因果律和真理论这两个具体问题。这是因为，罗素觉得在这两个问题上的传统观点急需修正。罗素认为，从精确科学的角度看，传统的因果律理论陷入了这样一种二难境地：如果因果是连续的，那么，将因与果两点连续起来，结果便成了一点，从而也就无所谓因与果；而如果因果不是连续的，那么，将因与果两点分开，中间便出现了空点，从而使可能有

① 《哲学问题》，第46—47页。
② 《同上书》，第50页。

其他事情在这空点上发生，这样因果关系也就无法确定了。①罗素告诉中国人，当科学在总体上还只满足于定性研究的时候，因果律本身尽管含混，也还是很有用的；但是，一旦科学已经发展到了可以全面地进行定量研究，因果律便成为过时的古玩了。我们以往所确认的因果关系其实并不具有逻辑关系，也就是说，因果之间并没有必然联系，而只是一种或然关系，至多也只能在粗浅的科学这一层次上应用。人们最好是能够跟上科学精密化的步调，抛弃因果律论成见。以往的“因果关系”既然只是“或然关系”，以最新发现的概率论来描述便更为确切。这意味着在以往认为存在因果关系的地方，都代之以“微分方程式”，用微分和积分公式来测定“瞬间函数”，更为精确地认识事物之间的真正关系。②

关于真理问题，罗素向中国宣布，他的总观点是：“信仰的真假，总要以外界的事实来定。”据此，他批判唯心主义的“一致说”纯属无稽之谈，因为，人的观念的内部一致根本无法证明某一信仰的真假，“譬如下雨，就当靠着外界气象学中有下雨的情境没有？如果客观世界没有下雨的事实，就无论你心中怎样的相信下雨，也不能说是真下雨的。”③ 罗素也批判实用主义的“效用说”未免太轻便了。但是，如何验证人的信仰“与外界的事实相符”？罗素老实承认他对此无能为力。他说，依据事实来判断一信仰真假非常容易，但是要从哲学理论上证明某信仰为真就太难了。难到什么程度呢？罗素举例说：“我与怀惕海教授（Prof. Whitehead）同著的《数学原理》（*Principia Mathe-*

① 《哲学问题》，第91页。
② 同上书，第99—115页。
③ 同上书，第134—144页。

matica）（三大本）中，到末了的数页，才把什么叫半磅乳酥讲明白，还须看了全书才明白呢。"① 实际上，验证信仰的真假主要地不是理论问题，而是实践问题，路子错了，罗素当然走不到光明的地方去。

总观罗素关于《哲学问题》的演讲，从开篇到结语，他都十分强调哲学必须以最新的科学为依据。他主张以"事情"代替"物质"概念，是根据新物理学"不讲物质、单讲事情"；② 他建议以微分方程式代替因果律，也是根据于现代科学已经发展到了可以精确地定量化的程度；③特别是，当他批判唯心主义哲学时他一再强调："科学的方法，是一步一步的来推论，再回到经验上来论证的。如果专尚理论，不用经验来证实，只要推论就算是对的，这种方法，对于哲学的进步上很有妨碍。我们如能打消了这种态度，才能有科学的哲学产生之一日！"又说："无论对于什么，我们都应抱持科学的态度，知道的就可直接痛快的说个知道，如果不晓得的，也尽可以说个不知道。"罗素如此强调"科学的方法"和"科学的态度"，如此强劲地呼唤"科学的哲学"，无异于为中国"五四时期"的科学思潮注入又一支活流。

二　《心之分析》

《哲学问题》几乎是与罗素的另一个系列讲座同时进行的，这就是《心之分析》。罗素认为前者都是一般的哲学知识，后者

---

① 《哲学问题》，第152页。
② 同上书，第161页。
③ 同上书，第99页。

则是专门的、深入的探讨。《心之分析》是罗素当时十分得意的讲题，旅华前他刚在伦敦演讲过，并将讲稿交伦敦一家出版公司出版，该书的序言则是罗素到中国后才补写的。罗素之所以对《心之分析》得意万分，是因为他认为他在该书中完成了一项新的发现。他在该书脱稿之际，曾情不自禁地致信他的情人，说他就象 1900 年受皮亚诺的启发而获得新的符号逻辑时一样欣喜若狂。原来，罗素 1912 年在《哲学问题》一书中提出，从人类知识的角度看，构成世界的元素既不应是“物”、也不应是“心”，而是某种“中立的东西”。而这“中立的东西”究为何物？他仍在摸索之中。1914 年，罗素在《我们对外界的知识》一书中将“物”视为由“感觉材料”所组成的“逻辑结构”，在他的哲学行程中又迈出了一大步。现在，罗素在《心之分析》中又将“心”也视为由一种特殊的“感觉材料”所组成的“逻辑结构”，这样，他的“中立一元论”便算基本完成了。

正如罗素在北京所写的该书序言中所说，《心之分析》的主旨在于汇合二十世纪现代科学中两种对立的倾向，对传统意义上的“心”作出新的解释。我们在前文已经说过，现代科学中对西方传统哲学提出严峻挑战的两种倾向，源自以行为主义为代表的现代心理学和以相对论为代表的现代物理学。行为心理学认为，所谓“内在的精神过程”是完全可以忽略的神话，人的“心”、精神或心理，只能依靠人的外在表现，即语言、活动等“行为”来观察。这样，心理活动便被归结为以生理为基础的、类似于化学反应或电子反应的过程；“心”不再象往日那样神秘莫测，而是越来越象“物”。而在另一方面，相对论和量子力学则认为，从微观世界到宏观世界，“物”都不再如人们往日

所理解的那样稳固，那样具有时空的绝对性；特别是从微观角度总结出来的“测不准原则”，认为往日看来实实在在的许多东西，都是处在不断的相互作用、永远处于不稳定的动态过程中的“事情”，而且观察客体所得到的结果总是或多或少地受到观察者这一主观因素的影响。于是乎，“物”便变得越来越不可捉摸，似乎只有依据人们所观察到的诸多“事情”进行“逻辑构造才能存在”。

顾名思义，罗素既然将他的讲题定为“心之分析”，其内容也就是要对传统中被人们归结为“心”的一切精神现象，包括思维、感情和信仰的一切方面都来一番条分类析。①其中，罗素关于本能、习惯、欲念、感情、记忆、想象等范畴的阐释，在现代社会科学尚处于萌芽状态的中国，有其特别的意义，但它们从严格意义上说并不是哲学论题，而是属于心理学，在此从略。我们集中精力来回顾那些对罗素哲学有关键意义的方面，特别是他对“意识”和“感觉”的阐释和分析。

罗素在《心之分析》演讲中所做的第一件事情，就是将“意识”拉下王位，论证它不足以充当“心”的特性。罗素的论据是：“第一层，直接的用分析的方法分析他觉得不妥；第二层，从动物心理学、比较心理学、心理病学、心灵分析等观察的结

① 罗素在伦敦的演讲分为十五讲，范畴涉及有关人类思维的意识、知觉、感觉、想象、记忆、内省、语言、观念、信仰；有关人类情感的欲念、感情、意志；以及介于两者之间而接近于生理现象的本能、习惯，等等。因为在中途突然病倒，他在中国只讲了七讲，知觉、语义、观念、信仰、情绪、意志等范畴，以及总结论《精神现象之特征》，都来不及讲。不过，在《心之分析》中来不及讲的一些问题，如信仰的真假、心理因果律与物理因果律之异同等，罗素在《哲学问题》演讲中已作过概述。

果，也觉得不妥”。① 罗素一方面用他自己的逻辑分析方法，将“意识”进一步分析为知觉、记忆、观念、信仰等东西，进而说明“意识”不能作为描述“心”的基本概念；在另一方面，罗素从现代心理学那里获得他自己上述观点的有力论据。

罗素向中国的听众介绍说，古典心理学的代表人物之一布伦塔诺（Brentano）认为，意识必有对象，意识由对象而产生。他的弟子迈侬（Meinong）更进一步将意识详为三层：（一）作用（Action）、（二）主象（Content）、（三）对象（Object）。这种学说在欧洲很流行，促使人们将“意识”作为哲学的中心概念之一。但是，新兴的“比较心理学”和“心灵解析”表明，“心理必须有对象”这一学说是错误的，旧心理学关于“主象”与“对象”的区别实际上是模糊的，或者是不存在的。也就是说，“思想”、“意识”并不是“有实质的存在”。② 罗素接着介绍说，在以美国心理学家华生（Watson）为首的行为派看来，“思想”、“意识”在心理学中的实际意义更加微乎其微。既然人类心理的一切现象都表现为可资观察和研究的外在行为，有些心理现象完全可以从生理角度作出解释，有些心理疾病可以从生理角度取得治疗，所谓人类内在的“思想”、“意识”便成为子虚乌有、至少无关紧要了，我们平时认为人类运用“思想”、“意识”的地方，实际上都只是本能和习惯在起作用。③

为要证明“意识不是心的特别的地方”，罗素还着重介绍了

---

① 成平编《罗素、勃拉克讲演合刊·心之分析》第1－2页。下引只注《心之分析》及页码。西方学术界一般认为，罗素对“意识”所作的分析是《心之分析》一书最精彩的地方。

② 《心之分析》第7－9页，第17页。

③ 同上书，第20－21页。

佛洛伊德（Freud，当时译为“佛洛衣德”）和荣格（Jung，当时译为“荣”）等人“新发明的学术”，也就是“心灵解析”(Psycho-analysis)。罗素在演讲中主要是论述精神解析方法在研究“无意识”方面的突破。按照佛洛伊德等人的理论，人们的性欲、名利欲、权利欲等欲念，因为与社会所要求于个人的伦理道德不相符合，受到心理监督机制的压抑，遂成为“无意识的欲念”，往往以歪曲的方式表现出来、或披着别的外衣表现出来。罗素从这里引伸出来的哲学结论是，人类最普遍、最常有的欲念都是“无意识的欲念”，而人类“有意识的欲念”则是“有了经验之后才发生的”。① 罗素算是在中国系统介绍佛洛伊德学说的第一人。

既然抛开“意识”这一概念，而用“知觉”、“记忆”、“观念”、“想象”、“信仰”等这些更简单的概念，能够更确切地解释人类的精神现象；既然人们的大部分欲念都是无意识的；罗素认为有充分理由结束那种将“意识”作为精神现象的根本概念的历史性错误。当结束关于“意识”的演讲的时候，他向中国听众宣布：“从今以后，意识这个字不再用了。一则因为他在心理上并不重要，二则因为各人的解说不同，意义不甚明白。除非将来讲到语言学的时候，再把他讲一讲，但是那时讲他，已不是心理学的观念，不过在语言学中有多少关系罢了。”当然，罗素急于在哲学上取消“意识”这一概念，目的乃是服务于他的“中立一元论”或“绝对多元论”。他不厌其烦地一再提醒人们，“我对于心物之意见是如此：心不是如此其心理的，物也不是如此其物质的（Mind is not so mental and matter is not so

① 《心之分析》，第 28—33 页。

material)。"①

至于"感觉"，则是罗素哲学的中心概念之一。罗素告诉中国听众说，宇宙的构成不外"不能截然分清"的三种成分：即感觉、想象和"物理界的单件的事情归在一块所成为的物体"。而在这三者中间，"感觉"的地位特别突出，因为"感觉是心理界及物理界所公有的，他们可以说是心物两界的交点。"② 罗素眼里的宇宙，以及他所设计的人类知识大厦，正是以"感觉"或"感觉材料"为基石的。罗素将"感觉"视为"心物两界的交点"，表明他已经将"感觉"与"感觉材料"（或称"感觉的与件"）等同起来。对此，罗素也对中国人做了进一步的交代。他举例说，通常意义上的"我"这一抽象主体，实际上只是一串"事情"的组合；在"我看见天下雨"之类的句型中，"我"和"天"这些主词都是多余的。只要我们站得高一些，超越传统的心、物两界，"见"和"所见"实际上是同一回事。也就是说，"感觉同材料是一而二、二而一，不能分开的东西"：人们将"感觉"和"感觉材料"分开，只不过是考察事物的角度不同而已。诸如"雨"、"颜色"等等，从物理的角度说就是"感觉材料"，从心理的角度说就是"感觉"。③

那么，"感觉"是什么东西呢？罗素的定义是："从知觉中除去记忆现象（mnemonic phenomenon）的成份，所剩下的成

---

① 《心之分析》，第 31－34 页。

② 同上书，第 149－150 页。

③ 《心之分析》，第 144－145 页。罗素在中国因病中辍而没有机会讲《心之分析》的总结论。他在原著的总结论中对"感觉"与"感觉材料"的同一有更加理论化的论述。他说："心理学与物理学的区别并不在于它们的题材，而是在于它们的因果律。"又说："心和物一样都是逻辑构造；……物理学研究其中的一些关系，心理学则研究其中的另一些关系。"《心的分析》，伦敦 1922 年版，第 287－307 页。

份便是感觉。”[①] 罗素赞同德国心理学家西蒙（Semon）的观点，将“过去经验的影响”称为“记忆现象”，其具体内容包括习惯、想象、联想、记忆、经验，等等。而在罗素那里，“知觉”是人们结合以往的经验对眼前事物所产生的综合印象。一旦从“知觉”中削除了“记忆现象”，所剩下的便只是外界事物与人的感官交互作用所形成的“纯粹感觉”。这样一种“纯粹感觉”不能归入“心”或“意识”，而且必定是正确无误的。[②] 在罗素看来，以这样一种亦心亦物、心物交驰的精神材料所构造出来的人类知识大厦（同时也是宇宙），将无比严密、精确和美妙。

但是，罗素也向中国人坦白地承认，要获得人们所共同承认的“纯粹感觉”，实在太难了。其艰难之处就在于，个别人所形成的感觉是靠不住的，而感觉从本质上说恰恰又是私人的事情。[③] 罗素试图“推论”出一种“公共空间”，以便使人们能够从同一角度观察同一事物从而形成同一感觉，但这也无济于事，因为一旦依赖“推论”，精确就被打了折扣，而且在“公共空间”中人们所形成的“公共的感觉”至多也只是相似的，不可绝对同一。[④] 罗素要摆脱常识和个人立场之类的局限而建立“科学的哲学”的远大目标，要创造永恒的认识论演绎系统的宏图，正是在这里遭到了挫折。他的工具、即命题演绎系统已经从数理逻辑中找到了；然而，他从实验主义的立场出发，在“感觉经验”这一掌心中翻转，无法找到令人满意的材料和前提。

---

① 《心之分析》，第 139－140 页。
② 同上书，第 94－100 页。
③ 同上书，第 119 页。
④ 同上书，第 128 页。

三 《物的分析》

《物的分析》是罗素紧接于《哲学问题》之后与《心之分析》后半部同时演讲的。罗素依据现代科学来分析“心”，也依据现代科学来分析“物”。但罗素对两个课题的处理方法略有不同。在《心之分析》中，罗素紧密结合心理学的最新成果来对哲学及相关的心理学范畴进行分析和讨论；而在《物的分析》中，罗素是先介绍物理学的最新成就，再分别地谈论对物理世界的哲学分析。而且，在他来华的时候，《物的分析》基本上尚处于打腹稿阶段，再加上时间有限，他实际上只开了一个头。他以五场演讲来阐述相对论的基本原理，而以最后一场演讲来做一些简单的哲学引伸。①

罗素首先向中国听众介绍了相对论的“时空”观。他开宗明义就指出，“在旧物理学中以为时间和空间是不相干的，他们都是绝对独立的。但按相对论讲起来，空间和时间是有关系的，并且他们的界限也是不清楚的。”② 接着，罗素对属于狭义相对论（Special Relativity，当时译为“特别相对论”）范围的“分

---

① 《物的分析》是罗素于1926年完成、于1927年在伦敦出版的。其总任务是总结现代物理学、特别是相对论和量子论的哲学含义，对物理世界作出新的哲学解释。罗素的具体方法是，如他自己所说，“一方面将物理世界同化于知觉世界，另一方面又将知觉世界同化于物理世界。”《物的分析》，伦敦1927年版，第7页。《物的分析》全书三个部分。第一部分为“物理学的逻辑分析”，详细地介绍狭义相对论、广义相对论和量子论；第二部分为“知觉和物理学”，讨论常识与物理学的关系和知觉在这种关系中的重要地位，论物理学对知觉的依赖性；第三部分为“物理世界的结构”，阐发新的“时-空”观和粒子、事情等在新“时-空”中的地位及秩序。

② 《罗素及勃拉克讲演集·物的分析》，惟一日报社1921年版，第1页。下引只注《物的分析》与页码。

离律"、"迈克耳孙一莫雷实验"(Michelson-Morley Experiment，当时译为米求孙和马雷)、"洛伦兹变换"(Lorentz's Transformation Formula，当时译为罗论兹)，都做了比较详尽的介绍阐释。

从第三讲开始，罗素指出："特别相对论中所讲的系统、速率全是等速直线运动。所以他的范围很狭。自然界的运动是很复杂的，决不能限定等速直线运动，所以宇宙间普遍的现象不能用特别相对论来解释。"[1] 这样，罗素又引出了广义相对论(General Relativity，当时译为"普遍相对论")。他力图向中国人阐明，广义相对论任取一随机系统进行观察，找到了许多旧物理学所无力揭示的宇宙公律。在此当中，罗素重点介绍了爱因斯坦关于"自由质点都依自然线运动"的原理、爱因斯坦关于存在非欧几里德"时-空"的原理、爱因斯坦关于四维空间的学说和爱因斯坦的新的"万有引力公律"。

罗素讲述相对论的本来目的，是要昭示它所蕴含的丰富的哲学内容，但他在中国对此只作了简单的处理。他首先指出必须根据新的"时-空"观来从哲学上重新解释物理世界的必要性，既然时间和空间已被证明是混然一体、不能分开的，既然在四维空间中根本就不存在"刚体"，既然人们以往认为具有绝对意义的过去、现在、将来、此地、彼地等等范畴实际上都只是相对的、随机的，那么，不言而喻，以往与时间、空间、刚体等相关的哲学问题都必须重新讨论。其次，罗素指出，相对论对哲学带来另一个重要结果，"就是用'事情'来代替'物质'。[旧]物理学里用占空间的位置来解释物质，用在不同的时间占

---

①《物的分析》，第23页。

不同的位置来解释运动；现在知道运动和空间都是相对的，所以物质和时间的观念全用不着了。现在用事情来作单位，事情是在时空四度宇宙中的，所以不能说在某地、或在某时，总要混合起来说。物质的观念，就是用逻辑的方法集合许多事情而成的。"①

罗素的讲题既为《物的分析》，本不应仅仅将"物质"分析为"事情"就中止了，还应对"事情"做进一步的分析。早在1914年，他就已经将物理世界的"事情"归结为由"感觉材料"所组成的"逻辑"结构；可他在《心之分析》中将"感觉材料"与"感觉"等同起来了，这就意味着物理世界的"事情"也应该被归结为"感觉"，罗素在中国讲学时对此显然还没有把握。② 他在《物的分析》的结尾只是告诉中国听众说，要将人的"经验"组织成物理世界的"事情"，必须依赖数理逻辑来推论，但是，"这个专门学问是很难的，没有好好预备过的人，听来也很不容易明白，所以只好不讲。"③ 问题在于，即使彻底掌握了数理逻辑，也无法将物理世界分析为感觉、或者由感觉集合成物理世界，关键不在于方法，而在于运思方向。

---

① 《物的分析》，第52—56页。

② 在《物的分析》成书的时候，罗素试图通过同化"物理世界"和"知觉"来解决这一问题。他提出的主要论据是："所有实验的依据，归根结底都包含着知觉；因而，物理世界必定在某种程度上是我们的知觉世界的延伸，正是后者提供了物理学规律的证据。"《物的分析》第6页。但是罗素显然不能令人信服，因为他实际上是将人们对物理世界的认识与物理世界本身混为一谈。

③ 《物的分析》，第60页。中国学术界当时尚无力理解数理逻辑，这当然是事实。中国学术界当时能否理解相对论，也值得怀疑。当时中国人对浅显易懂的旧物理学尚所知甚少，更遑论新、旧物理学之短长；人们对牛顿的经典力学和伽利略变换还非常陌生，爱因斯坦的"引力新说"和洛伦兹变换更无从谈起。

四 《数学逻辑》

罗素本不认为当时中国人有能力领会数理逻辑（Mathematic Logic，当时译为“数学逻辑”），但也许是应中国听众的强烈要求，他还是就这一课题作了两场演讲。正因为如此，他演讲的内容只是有关数理逻辑的一些简单常识。

罗素提示中国的听众，数理逻辑与普通数学的区别，在于它们展开的方向恰好相反：普通数学是向前展开的，也就是从一些简单的命题中推出尽可能多的命题；而数理逻辑则是向后展开的，也就是追溯数学命题的源头，寻求普通数学由以推导的最初几个简单命题。[①]他继而指出，将数学作为哲学工具的优点极大，因为数学只使用抽象的符号和变量来进行推论而不管具体内容，从而具有精确性、稳定性、共通性三大特点。由于数学具有这些特点，哲学中一些争论了几千年而无法解决的问题，一旦引入数学便可获得解决。例如，对于“实体”(entity)，以前在哲学上用物质、时间、空间等范畴来解释，都不能满意，现在将它变为数学问题，“也就有了一定的结果”。[②]罗素还一再强调，“纯粹数学可以从几个公理或假定中推出他的全部来”。找到了这样一种工具，也就意味着，如果人们在哲学中也能找出那么“几个公理”，便可以将“科学的哲学”全部推导出来了。

再接下去，罗素介绍了数理逻辑所使用的符号，如“p”、“q”、“r”表示“命题函件”，“⊃”表示“包含”，“/”表示“不

---

① 《罗素及勃拉克讲演集·数学逻辑》，惟一日报社 1921 年版，第 1 页。
② 《数学逻辑》，第 2—3 页。

相容”、“¬”表示“非”、“Df”表示“定义”、“V”表示“或者”，等等。在此基础上，罗素举例说明了数理逻辑六个最基本的推论原理及它们的符号表达公式，普通逻辑中的矛盾律、排中律、三段论如何用数理逻辑的符号来表示，还有反射、对立等逻辑等值关系及其表达公式、类的逻辑关系及其表达公式，以及数理逻辑中的互换定律、联合定律、分配定律等。

以上四个系列的演讲，其内容都是罗素的“纯哲学”。且不说罗素向中国人宣讲的哲学观点是否正确，他给当时渴求新知的中国知识界系统地介绍了相对论、量子论、精神分析学说、数理逻辑等这些崭新的科学知识，激发起中国知识界对这些新知识的浓厚兴趣，堪称功德无量。

五 《社会结构学》

罗素“五大演讲”的最后一个系列是关于社会问题的。其实，阐明其社会政治学说，并在“社会改造”方面“予中国以种种指导”，才是当时中国知识界对罗素的最大期待。[①]用勃拉克小姐的话说：“20年代的中国青年，就象其他普通人一样，要求哲学家给他们提供一般的解释、总体原则和行动的指南，也就是罗素通常所说的政治和社会哲学（或称科学）。”[②]

① 《沪七团体欢迎罗素记》，《晨报》1920年10月16日。
② 《怪柳树——我对自由与爱的追求》，第123页。

前文提及，北京方面的中国主人本已安排好罗素一开始就先结合中国的形势演讲他的社会哲学，而且连题目也定好了，就是《社会改造原理》。罗素以对中国问题尚待观察和思考为由，先讲《哲学问题》。[1]不过，当罗素于1920年2月在教育部会场开讲其社会哲学的时候，既不结合中国现实、也不讲《社会改造原理》。他选定了一个全新的讲题：《社会结构学》(The Science of Social Structure)。按照罗素的解释，《社会结构学》与《社会改造原理》完全异趣，后者是热腾腾的意愿，前者则是冷冰冰的科学。在讲《哲学问题》的时候，他就说过，他所要讲的《社会结构学》，是要"用客观的态度来观察社会，把社会的结构看做与物理上的公律完全相同。"[2] 在开讲《社会结构学》时，罗素又有这样一段长长的自白："我今天的讲题是'社会结构学'(Science of Social Structure)。这个题目的本旨，不像从前所谓'社会改造原理'指示人以社会应该如何改造；而用科学的态度研究社会底结构，有什么自然的公律在内。……我在讲本题以前，要先表示我自己对许多社会问题的态度。我是一个共产主义者，相信共产主义要是与实业制度并行了，全世界必有许多的幸福与快乐，即各种科学文艺底发达，也必臻从古未有的程度。我又相信马克思的主张，社会的变迁，必依着科学的公律，要是有人把这公律违反了，一定非失败不可。"[3]

---

① 《愿听罗素讲演者注意!》，《晨报》1920年11月7日。

② 《哲学问题》，第160页。

③ 《社会结构学》，上海《民国日报》，1921年3月2日。为便于中国听众更好地理解他的这一讲题，罗素还由勃拉克先以《经济状况与政治思想》为题做了一个系列演讲，从接近于唯物史观的立场出发，论述了从古希腊到马克思的西方政治思想发展史、以及布尔什维克在俄国对共产主义的实践。《晨报》，1921年1月22日至6月2日。

我们不必怀疑罗素当时的共产主义理想，我们在谈论其政治思想时对此已有所论述。但是，也正如我们在前文所说，罗素在社会历史观方面只是部分地赞同马克思的唯物史观。他的《社会结构学》共有五讲，主题是分析工业大生产（industrialism，当时译为“实业制度”）对整个社会的结构性影响和人类社会在工业大生产时代的发展趋势。在许多方面，罗素与马克思的思路一致，但在讨论诸如工业大生产与民族主义的交互作用等问题时，罗素明显地与马克思分道扬镳。

为醒人耳目，罗素的第一讲是《今日世界紊乱的原因》。在这一讲中，他确实将“社会的问题”完全归结为“科学的问题”来探讨。社会现象被视为与物理现象同类的东西，罗素则充当一位“社会物理学家”，试图敏锐地从复杂纷繁的社会百态中总结出“自然的公律”来。就象物理学家们将“能”或“力”作为物理中最关键的因素一样，罗素的着眼点也在于存在于社会之中的各种“动力”。他说，当今世界最强大的“动力”有两种，一是工业大生产、一是民族主义（nationalism，当时译为“国家主义”）。而工业大生产又有两种形式，一是资本主义、一是共产主义；民族主义也有两种形式，一是帝国主义、一是自决主义。正是这“四种原动力”的相互冲突和较量，具体表现为“小国反对大国”、“劳动界反对资本家”，等等，造成了天下大乱。而且，在人类无法驾御这些“动力”之前，世界仍将继续大乱下去。①

罗素的第二讲是《实业主义之固有的趋势》。他继续用“物

① 《社会结构学》，上海《民国日报》，1921年3月2日。

理学家的方法”来研究“政治经济的原动力”。他指出，在“没有外力为这阻挡”的条件下，工业大生产将显示其“自然的趋势”。第一，它将“使社会有机化”。也就是说，工业大生产剥夺了人们往日独立地生产某一成品的机会，使人们互相纠缠在一起，“实业愈发达，社会组织也愈成有机体”；而社会的有机化一方面削弱着个人独立行动的自由，另一方面又增强着人们共同征服自然的能力。第二，工业大生产要求普及教育，也为普及教育创造了物质条件。第三，工业大生产和教育的普及促进政治民主化：“政治的德谟克拉西（political democracy）这一层，倘工人阶级没有教育，要行也做不到，但倘工人阶级有了教育，则要不行也做不到”。第四，工业大生产将摧毁传统农业社会的婚姻家庭制度：“实业主义还有一个最重要的结果，是因女人的雇佣而致家庭的分立”。第五，传统宗教的衰微：“现在实业的世界，人类生活尽行改变，宗教势力一天一天弱小，新知识也一天一天的发展。宗教虽也在那里想和新知识同化，但是越同化，宗教的意味越淡，这便是渐趋灭亡的征象”。第六，“还有一个趋势，是暂时的，改了财产制度以后就会消灭的，就是太看重生产的方法，而忘记了所以要生产这些商品的目的。”①

那种盲目生产、不顾目的的“暂时的趋势”，在罗素看来是由私有制及相应的商业主义心理造成的。因此，罗素接着的第三讲是《实业主义和私业制度》。按照罗素的定义，所谓“私产制度”（private property），并不是工业大生产的产物，而是在古远的历史上形成的。但是，罗素认为，“私产制度”与工业大生

① 《社会结构学》，上海《民国日报》，1921年3月9日。

产相结合，带来了严重的后果。在工业大生产时代，“私产制度”的继续存在，使社会生产日趋庞大的组织控制在大资本家手中，他们可以操纵很多人的生死存亡，使随着社会的有机化而日益膨胀的国家权力落入资本家的手中，使本应实行的民主政治无法实现。使本应服务于人生目的的生产反而成了社会的主人，使人类面临在阶级战争和民族战争中毁灭的危险。在列数“私有制度”的罪状时，罗素便不再像物理学家那样超然物外，而是明确地表示：“社会免除资本家的压制，必须将所有资本统归社会所有。”但是，罗素与马克思在这里仍然有重大区别。他谈论种种趋势，但没有在这些趋势前面加上“必然”字样；特别是当罗素看到爆发“阶级战争”这一趋势时，他不是像马克思那样满腔热情地呼唤“阶级斗争”，而是苦口婆心地劝导世人尽量避免“阶级战争”。罗素在他的演讲中表明了他何以不像马克思那样呼唤“阶级战争”的理由。第一，他虽然对资本家大为失望，却没有像马克思那样对资本家完全绝望。他一方面说资本主义制度下的“阶级战争”就像自由落体往下掉那样不可避免，但是他仍然设想“发生特别变故，在空中忽然变出一张网来，可以把他兜住。这个网是什么呢？就是也许资本家发一点良心，那就什么事都平安了。”第二，罗素虽然同情工人阶级，但他对工人阶级的觉悟却不象马克思那样充满信心。他指出“照马克思说，劳动者一定都赞成社会主义的，但事实上却不尽然，大概是私产制度相沿太久了的缘故。”第三，罗素对“阶级战争”的后果所作的估计也远不如马克思那样乐观。罗素认为，工人与资本家血战到底并不一定能实现社会主义理想，而是存在着两种可能：“一种是互相斗争，以致实业制度统统毁了；一种是争到后来大多数先成共产主义，重新建立稳固的基

础。"①

在罗素看来，不仅"私产制度"扭曲了工业大生产的"自然趋势"，民族主义也严重扭曲了工业大生产的"自然趋势"。这样，《实业制度国家主义互相影响》便成为他的第四讲。他说，工业大生产如果放任其自由发展，结果势必将整个世界组织成统一的生产和消费单位，因为工业大生产本身具有无限扩大范围的能力和倾向，范围愈大就越有利。如果那样，各个地区将只生产就原料和能源方面对它最有利的产品，只种植对当地的土地与气候最适宜的作物，其他产品则通过贸易来获得。这也正是早期工业家们，特别是曼切斯特学派经济学家的理想，他们是天然的国际主义者，坚信自由发展的工业大生产将会自然地创造出一个和谐的太平世界。但是，罗素扼腕兴叹，民族主义的崛起拦腰斩断了工业大生产自然地国际化的去路。而且，根源于"非理性的本能"的爱国心和民族主义在现代世界与工业大生产奇异地结合在一起，一方面，民族主义激发着工业大生产以国家为单位进行残酷的竞争，另一方面，工业大生产中激烈竞争又使民族主义这种"合群/敌对本能"发展到了前所未有的程度。罗素满怀着忧患意识告诉中国人，由于人类已经极大地提高了互相残杀的能力，世人如果没有及时醒悟过来，共同建立新的世界秩序，人类在不远的将来就会在民族战争中自我

① 上海《民国日报》，3月25日。罗素与马克思在阶级斗争问题上还有另外两点分歧。他认为历史已经表明资本的集中并没有造成马克思所预想的那种两极分化，而是在社会中形成了由小股份持有者、生产管理人员和技术人员所构成的强大的"中产阶级"（Middle Class，或称"中间阶级"），此其一；其二，马克思的阶级斗争学说过分美化了手工劳动者而将工业大生产中从事技术和管理工作的中间阶级驱入资本家阵营，但对于工业大生产和社会主义事业来说，中间阶级才是最重要的。《自由与组织》第247页、第249－250页。

毁灭。[①]

接下来的第五讲是《评判社会制度好坏标准》。[②] 罗素在其中说，一种好的社会制度必须达到两个标准："第一，社会里人民的幸福；第二，社会以后再进步的机会。"罗素还告诫中国人，因为未来的进步是难以捉摸的在天之数，所以第一条准则是最重要的。而且，在确立这一准则时，必须警惕两种倾向：一种是象黑格尔等人那样的"局外人的错误"，他们所设计的严密秩序根本不会给 生活在这种秩序中的人带来幸福；另一种是君王、教士、贵族、资本家和很多"国家派社会主义家"的"贵族的错误"，他们真正考虑的只是那些掌握权柄的人的幸福，而不是"平常做工人"的幸福。一种真正能够给人民大众带来幸福的制度，首先必须是"一般人民"认为好的制度。[③] 至于好制度的第二条准则，即有利于未来之进步的准则，罗素强调一定要给科学家、艺术家等能够给社会带来进步的、有创造性的人以"完全自由"，特别是要防止那些自以为象天帝一样能够判定新思想好坏的"行政人"干预别人创造的自由。[④]

遗憾的是，即使补上罗素写了讲稿而来不及宣讲的这一讲，罗素提供给中国人的仍只是一部未完成的著作。而且，中国人

---

① 《社会结构学》，上海《民国日报》，1921 年 4 月 5—6 日。罗素在稍后将《社会结构学》扩展成书出版时，接着写了《向国际主义的转变》一章，指出人类应该自觉地组成一个具有最高权威的"世界政府"。按照工业大生产本身的需要，合理地解决原料和能源的分配问题、移民问题、民族之间的领土问题。并且指出，"根据我们的分析，工业大生产要和谐地存在和发展下去，需要目前尚未存在的社会主义和国际主义"。《工业文明的展望》，伦敦 1923 年版，第 82—84 页。

② 罗素因为突然病倒，这一讲没有当众宣讲，而由赵元任将讲稿译出，公诸于世。

③ 《社会结构学》，晨报社 1921 年版，第 90—95 页。

④ 同上，第 100—102 页。

所望眼欲穿而期待的内容，尚未包含在这五讲之中。[①]罗素从全球角度阐述和预测工业大生产的趋势，这对于帮助中国人从一个特写角度了解西方社会和国际大势，当然是大有裨益的。但是，当时中国新知识界焦灼地思虑的问题是中国将如何以最小的代价迅速地实现工业化，如何使工业大生产在中国全面铺开之时所伴随的是欢歌与笑语，而不是哀怨与呻吟。罗素在《社会结构学》中避而不谈中国问题，直接的原因或许是为了避嫌。当时中国新知识界正在为中国的发展道路问题展开激烈的争论。罗素认为中国新知识阶层是中国的全部希望所在，他实在不愿意看到他们因为他的言论而进一步分裂。他当时在一封信中说："中国是一个具有古奥的文明而又非常复杂的国家，我想，我将不会拿中国问题做文章。"[②]他对当时登门求教的中国人也尽量含糊其辞，以至于有人讽刺他是"巫师算命"。[③]但是，罗素在中国大谈特谈工业大生产的种种趋势这些在西方社会才有迫切意义的问题，更重要的原因是罗素始终关注人类的整体命

① 罗素1923年出版的《工业文明的展望》分两个部分、共13章，除在中国所演讲的5章外，其余8章是《向国际主义的转变》、《发达国家的社会主义》、《不发达国家的社会主义》、《好日子与道德标准》、《权力的来源》、《权力的分配》、《教育》、《经济组织与思想自由》。其中第六章《不发达国家的社会主义》就是针对苏俄、中国等不发达国家能否实现社会主义这一重大问题而写的。罗素在那一章中指出，布尔什维克试图在资本主义工业大生产刚刚起步的俄国建立共产主义天堂，这就迫使人们思考：资本主义是否象马克思所认为的那样是通向社会主义的一级必要的阶梯？或者人们是否能够在那些落后国家中以社会主义的方式来发展工业大生产？罗素的答案是，如果苏俄的"革命贵族"能够抵御权力的腐蚀而没有堕落成一个新的统治阶级，从而使苏俄侥幸地经由国家资本主义而向社会主义过渡，那么中国、印度等亚洲大国将亦步亦趋地走同样的路；如果苏俄失败了，这些不发达的国家也将经历资本主义的充分发展，而再从西方发达国家为起点走向社会主义。参阅《工业文明的展望》，伦敦1923年版，第106－117页。

② 罗素致柯莉，1921年1月6日。原件藏罗素档案馆。

③ 《罗素自传》第2卷，第130页。

运，他日思夜想、魂系梦萦的中心问题始终是当时纷扰西方。当然，这并不意味着罗素旅华时对中国现实问题漠不关心。他对中国现实问题当时也想得很多，而且，在他感到绝对必要的时候，也对中国现实问题直接发表评论，甚至一发不可收拾。

第 3 章
"中国之问题"何在？

罗素刚刚从中国返回英国，便在英国各大报刊上接连不断地发表有关中国问题的长篇大论，并于1922年分别在伦敦和纽约两地出版了《中国之问题》(*The Problem of China*) 一书。[①]当我们在今天又在争论中国的前途与出路、又在争论中西文化的优劣高低的时候，回过头去品味那位享誉全球的西方哲人结合他在中国思想界极度亢奋的"五四时期"访华的亲身体察对中国问题所写下的那些断语，实在另具意趣。

罗素当时急于写这部书，虽然在很大程度上是出于他个人情感方面的原因，但更重要的原因是他在理智上认为中国问题对于西方以至于整个世界太重要了。他说："在未来的两个世纪里，整个世界将受到中国的决定性影响，不管是好的影响还是坏的影响。"[②] 站在整个人类文明这一宏伟角度，罗素为该书设定的问题也旨趣宏远："中国人之长处与美德能否存留于世？或者，中国为了自存必然沾染那些损人利己、以邻为壑的罪恶？如

① 罗素直到晚年还很重视他的这部著作，1966年又将其重新印行。他在自传中还要求人们去参看《中国之问题》一书以了解他的中国观，表明他到晚年至少没有改变该书所阐述的基本观点。参见《罗素自传》第2卷，第129页。孙中山说罗素是真正了解中国的几个西方人士之一，可能是根据罗素的这本书，但也可能是根据罗素的"临别赠言"。

② 《中国之问题》，纽约1922年版，第2页。本书1924年曾被赵文锐译为中文，由上海中华书馆出版。但是，那个中译本用字遣词与现在的语言习惯差距较大，而且该译本的流通范围似乎很小，故本书不采用赵文锐的译文。

果中国人真的模仿了侵略中国的那些民族，我们整个人类将会成何体统?"①

罗素也意识到全面地讨论某一个国家或某一种文明的问题绝不是轻松任务。政治、经济、文化各方面的难题盘根错节，善与恶、美与丑、优与劣、福与祸、是与非，往往也相互交织，要分明地理出头绪来，谈何容易。罗素的全书共 15 章，先回顾了中国的过去，再重点剖析中国的现实，然后展望中国的未来。为了使论题明晰起见，下文将从政治、经济、文化三个方面评述罗素的观点及其得失利弊。我们要特别注意的一点是，当罗素讨论中国的政治经济问题时，其立脚点是中国的利益；当罗素讨论中西文化问题时，其主要的立脚点不是中国，而是西方。

第一节　何处可寻独立与统一之捷径?

——中国政治与罗素情怀

乍一看来，将政治问题提到前面来讨论，似乎有悖事理。因为我们在以往通常认为，罗素作为"改良主义者"，一心诱导中国人忽略政治而将注意力集中于教育与实业。但事实与此正好相反。在回答什么是中国的当务之急时，罗素在《中国之问题》一书结语中写道："我应该说，如下三端急如星火：(1) 建立有秩序的政府；(2) 在中国人自己的支配之下发展实业；

① 《中国之问题》，第 4 页。

(3) 普及教育。这种排列顺序也是这些目标的缓急次序。"① 之所以要从政治入手来解决中国的总体问题，罗素做过多次解释。他认为，从消极方面说，中国政治当时的那种极端无序状态具有很大的破坏性。但罗素的着眼点主要是积极方面。要发展中国的实业、特别是要以"非资本主义道路"发展中国的实业，需要一个有秩序的、高尚的政府；要抵御外来的侵略、维护中国的独立和主权，需要一个有秩序、有威力的政府；要使国家的富源有效地用于教育事业的迅速发展，也需要一个有秩序、有远见的政府。②

要医治中国政治混乱的顽症，首先必须找到病根。罗素在书中以专门章节回顾了"19世纪以前的中国"和"现代中国"的历史。他无限感慨孙中山因为缺乏雄厚的军事实力，虽然领导辛亥革命而建立了名义上的共和国，却无法真正在全国范围内建立起现代政治。先是坚信铁血而对民主自由不屑一顾的所谓"强人"袁世凯以武力为后盾篡夺了共和国的政权，建立起个人的专制统治；继而是各地"督军"割据一方，毫无操守、毫无原则，为地盘和富源而混战不已，全国政治一塌糊涂。③

与所有帝国主义分子截然相反，罗素没有将中国内政的这种混乱状况仅仅归因于中国的内政和中国军阀的个人野心，而是将中国的内部混乱与列强对中国的侵略和纵横捭阖紧密联系起来考察。他列数列强自鸦片战争以来依赖可耻的炮舰政策和欺诈手段强迫中国订立了一系列不平等条约、分割中国的主权和各种权益，已经逐渐反客为主，成为中国政治的一种支配力

① 《中国之问题》，第256页。
② 同上书，第256页；又见《中国到自由之路》。
③ 同上书，第4章："现代中国"。

量。从联合支持“强人”袁世凯到各自特色地方军阀作为傀儡，列强对中国政治的影响极其恶劣。特别是日本，在伙同列强一起掠夺中国的同时，还力图建立其在华的“特殊利益”。在策略上，日本则一向蓄意造成中国的分裂混乱、积贫积弱，以便从中渔利。中国的政治势力“每当任何一方行将取得完全胜利的时候，日本又扶持那行将失败的一方，以使中国继续混乱下去。”①

这样，结束内部的分裂和混乱而获得统一，同结束外来的侵略和干涉而获得独立，便成为一个问题的两个方面。而这样一来，中国政治也就陷入了接近于封闭性循环的困境：一方面，中国内部的和谐统一是有效地抵抗外来侵略和干涉的必要前提；另一方面，外来的侵略和干涉又是阻碍中国内部和谐统一的重要因素。作为力主分析的哲学家，罗素认为应从不同角度同时着手来解决中国的政治难题。《中国之问题》主要是为西方读者而写的，因而罗素首先是呼吁西方列强发善心。他力图说服西方人：中国文明并不亚于西方文明，保护其独立发展是人类整体的义务；而且，一个独立统一的中国从长远角度看也完全符合英美等国的经济利益，因为，英美等国的主要经济利益无非是要同中国做生意，一个统一和谐而在工商业方面向世界开放的中国比一个分裂混战或布满“势力范围”的中国更有利

---

① 《中国之问题》，第60－77页。罗素一再指出，当时的日本是一个不可为邻的民族。它急切地工业化而又严重地缺乏资源，它模仿了西方人的好斗品质而又保留着狂热的神道迷信。中国与日本毗邻，实在是天大的不幸。日本与中国的关系在《中国之问题》一书中占很大比重。为揭示日本军国主义的侵略性，罗素以专门的两章叙述了日本的历史，一章是《明治维新前的日本》，一章是《现代日本》；罗素接着又以三章来分析日本与中国的关系，即《1914年以前的中国与日本》、《大战期间的中国与日本》和《华盛顿会议》。

于英美。罗素希望英美等国的当权者变得明智一些，彻底放弃控制中国的企图，诚心尊重中国的独立，让中国人获得时间和机会来解决他们自己的内政问题。罗素甚至还希望为了英美等国的长远利益和人类全体的利益，英美还应利用其实力与地位，在外交上迫使日本吐出山东和满洲并放弃肢解或侵占中国的野心。①

中国人一旦获得“时间和机会”，就该怎么办？罗素也提出了建议。首先是由新知识界大造舆论、化解军阀的势力而实现国内和平；然后，由宪政主义者起草一部完整的宪法，按照联邦制原则在全国范围内形成稳定的政治结构，军队、外交、海关、铁路等划归中央政府掌握，各省则在很大程度上保持其自治权；化解军阀势力的具体困难是筹集足够的钱财来安置那些完全是为生计所迫而从军的士兵的生活，而一旦稳定而充满生机的政府已经出现，爱国商人便会慷慨地给政府提供贷款；组建稳定、有序、高尚的政府，靠的是人才，而“少年中国”中间有的是志士仁人；在内政问题解决的同时，中国人则应抓住时机，以外交手段在尽量不激怒列强（日本也许除外）的前提下全部收回近百年来所丧失的主权。这样，一个在政治上独立、统一的中国便屹立于世界的东方了。②

解决中国当时错综复杂的政治难题，这样一来倒象写作一篇抒情散文那样轻松愉快。可惜罗素提出的建议在实践中苍白无力。局限主要来自罗素的总体政治思想。一位沉迷于和平主义、具有强烈的理性主义和改良主义倾向的思想家，面对充满

① 《中国之问题》，第9章：“华盛顿会议”。
② 同上书，第257—259页。

着非理性的横暴力量的政治现实，往往无能为力。

罗素知道当时白人民族对中国人怀有根深蒂固的歧视，普通白人在中国对待中国那些极有教养的学者，其傲慢非礼超过了古时英国公爵对待扫街工人的态度。① 他知道即使当时对自己的商业竞争能力充满信心、对中国态度最友好的美国人，也不情愿看到中国的经济独立、特别是"以国家社会主义或列宁所称的国家资本主义的形式获得独立";② 他知道当日本人打败了俄国，他们就开始获得了西方人的尊敬；当日本吞并了中国的青岛，西方人就让日本人在国际会议中与他们平起平坐。"与白人打交道只有两条路可走：或者屈从于他们，或者拿起他们的武器与他们决战。"③ 但是，罗素仍然期待西方人能够奇迹般自愿根除他们的偏见，割弃他们的侵华利益而维护中国的尊严与独立。罗素也清楚地知道，中国的军阀们是一群利欲熏心的流氓无赖。④ 但他还是希望这些无赖们服从公共舆论。遗憾的是，即使象罗素所坚信的那样，政治问题的解决最终将仰赖于人类的理性，但这在20年代还只是离现实相当遥远的梦。

通过和平改良的途径来实现中国的独立和统一，这在20年代显然是不现实的。帝国主义侵华势力所唯一相信的是实力，中国的军阀野心家们所唯一相信的也是实力，他们视私利和权势高于一切，在他们感到必要时会不惜毁灭一切而毫无迟疑地动武。消灭这样的横暴势力，真正可靠的是暴力，和平说理、纸

① 《中国之问题》，第177页。
② 同上书，第189页。
③ 同上书，第176页。
④ 同上书，第67页。

上谈兵，根本无济于事。本来，罗素当时晓得孙中山正在南方积聚革命力量，① 罗素当时也晓得中国已产生了一批布尔什维克并组建了中国共产党。②但是，罗素的个人气质和政治信念决定了他最多也只能同情这些新的政治势力，最多也只能希望“少年中国”具备与军阀抗争的军人般的勇毅精神，而不可能直接主张中国人组成象苏俄那种党纪严厉的政党并诉诸武力来解决中国的政治问题。况且，罗素还担心一旦中国新知识界也象西方人那样倚赖武力，他们将会丧失中国人最宝贵的和平品质。罗素的政治思维有其内在的逻辑，而解决20年代中国的政治难题却非他这类思想家力所能及。

第二节　社会主义还是资本主义？

——罗素为中国设计的经济发展图案

罗素确认中国为经济不发达而备受列强欺凌的国家，如何迅速地实现工业化而为中国独立提供坚实的经济基础，这才是罗素思索中国经济问题的出发点。但是20年代初年的国际风

---

① 《中国之问题》，第67页；又见《中国之问题·附录》。1921年初，罗素还试图安排一次广州之行，他的美国友人与孙中山、唐绍仪、吴庭芳、陈炯明等人面洽之后写信给罗素说：“他们非常希望你能来。”N. Peffer致罗素，1921年3月22日。原件藏罗素档案馆。

② 罗素说，北京大学师生组成的“罗素哲学研究会”除一位逊位皇帝的侄子外全都是布尔什维克分子。《罗素自传》第2卷，第127页。罗素当时还利用他的特殊身份帮助中国学生进入苏俄。见Chen Ting-Fan致罗素，1922年12月。此信对罗素的帮助表示感谢。原件藏罗素档案馆。罗素在1921年发表的《共产主义理想》一文注明该文曾被上海的中国共产党人当作传单印发，更加表明他深知中国共产党的创建活动。见《先锋日报》（*Daily Herald*）1921年10月19日。

云、中国迅速实现工业化的实际困难、特别是中国新知识界关于中国经济发展方向的论争，迫使罗素在反思中国的经济问题时必须对中国社会制度的模式选择表明态度。

罗素关怀中国的主权独立，自然也关怀中国的工业状况。他通过与中国学术界的交往和自己的亲身观察，积累了关于中国工业的感性知识，而且他尽可能多地阅读了有关中国经济发展的统计资料及专著。罗素的眼光主要集中于与中国的独立生存攸切相关的矿业与铁路。罗素与孙中山一样，对近代中国铁路的发展深感鼓舞。他欢喜地看到满清时代蒙昧地抵制铁路和三心两意办铁路的现象已成为历史陈迹，中国人的爱国热情与创办铁路的热情并驾齐驱，到了 20 年代初，中国的铁路已初具规模，而且除满洲的铁路受日本人控制和山东的铁路暂时留在日本人手中外，其他主要线路都属于已经具备管理铁路能力的中国人。[1]中国的矿业在罗素看来则非常不妙，因为日本这个野心勃勃的国家已经控制了中国的绝大部分煤矿和铁矿。而罗素认为，“大规模地发展钢铁工业，对中国来说至关重要。否则，中国人将无力保护他们的民族独立、他们的文明、以及任何对世界有价值的东西。”[2] 正是从争取和维护中国的独立这一角度出发，罗素得出结论说：“中国的工业发展控制在中国人之手而不是外国人之手，这关系到中华民族的生死存亡。”[3]

罗素不但主张中国人必须把握中国工业发展的主动权，而且主张中国必须以“国家社会主义”的方式来发展工业。他提出的理由如下：“在一个在经济上落后但在文化上并不落后的国

---

① 《中国之问题》，第 241—249 页。
② 同上书，第 248—249 页。
③ 同上书，第 253 页。

家，实行国家社会主义或列宁所称的国家资本主义，优点很多。首先，国家比私人更容易得到贷款；其次，通过国家更容易聘请到必不可少的外国专家；再者，国家更容易保证具有决定性意义的工业不至于受外国人的控制。也许比上述考虑更为重要的是，通过国家办企业，可以避免私人资本主义的诸多罪恶。”①

罗素为中国选择了“国家社会主义”这一经济模式，既体现着罗素本人政治信念的复杂性，更体现着社会现实与时代潮流对思想家的强大影响力。按照罗素本来的政治思想，他一方面憎恶资本主义制度，在另一方面也对“国家社会主义”深怀戒备。他之所以向中国人推荐“国家社会主义”，主要是时势使然。这与孙中山发展他的“民生主义”、中国一大批青年如醉如狂地奔向社会主义一样，都是反映着“五四时期”一种浩荡奔腾的时代潮流——即人们在全世界范围内渴求更美好的社会制度以取代资本主义的潮流。资本主义在十九世纪简直是百孔千疮、备受各界人士之挞伐，二十世纪初年的国际争端、特别是第一次世界大战，更使资本主义显得丑不堪睹。而恰好在人们深深地陷入绝望的时候，俄国爆发了“社会主义革命”。如罗素所说，布尔什维克主义就象人们所渴望的那种新宗教而“向人类许下了一大堆迷人的诺言：结束富人与穷人间的不公正、结

① 《中国之问题》，第 260 页。勃拉克在她的回忆录中也指出，中国应该走俄国式的道路成为当时她同罗素深思熟虑后形成的共同信念：“我们逐渐深信不疑，走上共产主义道路是中国挫败外国资本主义侵华势力的决定因素。罗素实际上在返英之际也将这种想法告诉给他在中国任外交官的一位朋友，虽然后者不以为然。对我们来说，另外一点也逐渐变得一清二楚：共产主义不适合于发达的工业社会，却恰恰是工业化刚刚起步的国家所需要的，因为那里没有根深蒂固、强大有力的资本主义挡道，工业可以由国家而不是私人企业来发展。”《柽柳树——我对自由与爱的追求》，第 125 页。

束经济上的奴隶制度、结束战争。它许诺要结束那毒化我们的政治生活并行将把我们的工业大生产推向毁灭的阶级差别；它许诺要结束那巧妙地将人类引向迷途的商业主义；……它许诺将把悲观、游惰、忧虑及一切痛苦情绪一扫而光。再也不会有宫殿与茅棚的对照，再也不会有罪恶和悲哀，有的只是健全有益的工作，人们无从产生悲观与绝望。”① 罗素并不认为这些诺言真的已在俄国化为现实，但他认为这些无疑是人类应该努力的方向。与此同时，罗素认为在当时那种世界资本主义的经济秩序中，私人资本主义根本无法给中国带来工业大生产的繁荣，因为，“资本主义制度在本质上形成了弱肉强食的关系，无论是在民族范围以内还是在民族之间。”②

当然，罗素作为深怀实证精神的思想家，从未迷信任何笼统的模式或方案。他比当时那些对社会主义带有初恋情结的中国人要沉着、冷静得多。在给中国献上“国家社会主义”方案时，罗素附加了许多前提条件。首要的前提是“少年中国”必须建立起一个有效能而又廉洁奉公的政府，这一点丝毫不能含糊，否则中国的“国家社会主义”必然失败；此外，罗素还认为，在具体的操作过程中必须抱持极端现实的态度，例如，农业、轻工业、商业等还将长期留在私人手中，即使是铁路、矿山等关系到国家主权独立的部门也应等待时机完全成熟的时候才全部收归国有；而且，为了迅速发展中国的工业，必须充分利用外国的资金和技术，包括聘请外国的专家和技术工人。③

---

① 罗素：《布尔什维克主义的理论与实践》，第17页。

② 《中国之问题》，第64页。

③ 同上书，第14章：“中国的工业大生产”；第15章：“中国的展望”。

第三节 中国文化出路何在？

——罗素别有良图

缓急是一回事，轻重又是一回事。我们在上文谈到，罗素认为解决中国问题应该首先从中国的现实政治入手。但是，罗素真正关怀的重心是中国文化而不是中国政治。他在《中国之问题》相当于绪论的第一章中指出，“无论是从中国还是从整个人类的角度看，文化问题是最为重要的。如果文化问题可以解决，我将心安理得地接受服务于这一目标的任何政治制度或经济制度。”① 实际上，罗素也把“少年中国”养成适合于时代要求的健全道德这一文化因素当做中国政治走上健全轨道的先决条件。

罗素恰好在古今中外文化大会战的“五四时期”到中国作客，他当然感受到了那一会战的热烈气氛。但是，按照我们在前面的叙述，绝不应认为罗素是在中国受到了中西文化论战的影响才匆忙投身进去显示一番拳脚。第一次世界大战爆发之后，罗素便同许多西方思想家一起，深沉地反思西方文明。他们苦思冥索着导致那场灾难的根源，而将思想的触角指向比现实利害冲突更加深刻的文化心理层面。正是在这样一种反思过程中，东方文化自然地落入了罗素的视野，就象中国的知识分子在反思中国文化时自然地想到西方文化一样。这也形成了罗素与中国知识分子的不同视角。

① 《中国之问题》，第 4 页。

一　中国文明并不瑰丽

罗素在《中国之问题》一书中所说的中国文化，指的是中国自古代延续下来的传统文化。①我们应该指出，综览罗素的通篇议论，中国传统文化在他看来并不瑰丽。

首先，中国文明的诞生并非奇迹，其延续亦属平常。从起源上说，罗素认为中国文明是由黄河孕育出来的，与埃及、巴比伦等古代大河文明完全一样。中国古代的帝王也象其他文明古国的统治者那样，依靠权力来自于神或来自于"天"的神话来掌握国家最高权力；这样一种统治未能获得长期的稳定，而是陷入一治一乱的不断循环；它强大的时候便向外扩张，衰弱的时候便被异族所征服。中国传统文明与其他古代文明相比之下最突出的成就在于它的持久性。但是，中国传统文明历经劫难而一直延续下来，也并不是因为它具有深不可测的秘密，而

---

① 在罗素那里，"文明"（civilization）与"文化"（culture）被混用而且没有明确界定其内涵，这是那个时代西方人的一般习惯，其时西方人对"文明"或"文化"的研究也还刚刚起步。在当今西方的社会科学中，从严格意义上说"文化"指的是人类成为其人类的一切方面，"文明"则是指人类文化发展到更高阶段所取得的成就。我们通常所说的某一区域的文明（如"中国文明"和"西方文明"）或某一性质的文明（如"资本主义文明"和"社会主义文明"），应该包括物质文明、制度文明和精神文明三个层次，罗素常常也在这种意义上使用"文明"或"文化"的概念。这时他将"文明"定义为人类"依靠知识和预见能力而形成的生活方式"。见罗素：《什么是西方文明》（"What is Western Civilization"），《科学》（*Scientia*）第46卷，1929年7月15日。但是，罗素有时也将"文明"定义为人类"对生物意义上的生存以外的那些目标的追求"。《工业文明的展望》第39页。这时罗素所强调的是人们的精神素质以及体现这种素质的社会规范。而在将"文化"和政治、经济并列的地方，"文化"当然是指人的精神生活。总的说来，罗素在对"文明"的比较讨论中带有强调精神文明的显著倾向。

是因为中国的人口众多和他们的文化认同。[1]

其次，中国传统文明所具备的主要特征利弊杂陈。罗素认为中国传统文明的第一特征是自古至今使用表意文字而没有过渡到拼音文字。执着地使用这种表意文字体现着中华民族追求稳重、方正、优美的精神，这种音、形、义合一的写意文字所获得的稳定性，比起流质多变的拼音文字来也显然有利于中国文明的延续和它在广阔国土上的交流。但是，罗素又认为汉字太古奥而具有贵族倾向，不利于普及教育和实行民主政治。[2]第二大特征是儒家伦理作为宗教的替代品而统治了中国士大夫的心灵。罗素很欣赏孔子不倾心于诡秘的神启、而是依靠世俗伦理来敦促教化，认为这是孔子高于耶稣、释迦牟尼和穆罕默德等人的地方，因为他使中国文明避免了存在于其他文明中的宗教迷狂。但是，罗素也对儒家伦理大加攻击，指出儒家的孝道因为倡导家庭至上而严重地破坏了国民的公共精神，因为树立古老的权威而造成了陈规陋习对民族心灵的锢闭，特别是当现代中国面临一系列必须依靠新观念和新方法才解决的新问题的时候，儒家伦理成为中国文明进步的严重障碍。[3]中国传统文明的第三大特征是通过科举取仕充任政府官员而不是实行贵族世袭制度。罗素认为中国的科举制度有很多好处，它使不公正的贵族制度在中国及早消亡，使世俗文化成为民族精神生活的中心，使学问和学者受到广泛的尊重。但是，罗素也指出，科举取仕制度在中国定型之后所形成的独尊几部古书的陈腐风气、

---

① 《中国之问题》，第 15－27 页。
② 同上书，第 30－34 页。
③ 同上书，第 34－41 页。

注重八股文章的形式主义，完全窒息了应试者的创造性。①

再次，中国国民性在罗素的心目中同样瑕瑜互见。在积极方面，罗素说中国人知足常乐、随遇而安；淡泊宁静、温文尔雅；端庄持重、富于自尊；善于妥协、不走极端；悠然自若、富有耐心；爱好和平、宽容心强等等。② 而在消极方面，罗素也批评中国人麻木、冷酷，可以对饿死上百万同胞无动于衷，可以为了几个钱卖掉或杀掉自己的骨肉儿女，甚至于可以对残忍行为围观取乐；中国人卑琐怯懦，缺乏迎接挑战、冒死奋争的勇气；中国人极端贪婪，只有极少数受过外国教育的人才对贪污腐败感到耻辱，几乎所有苦力工人都会为了几分钱而冒生命危险，军阀为了敛财而大动干戈，政客们为了得到贿赂而不惜卖国。③

最后，在哲学智慧这一层次上，罗素倒真的钦佩中国的传统文明的某些独到之处。这当然不是指中国的认知能力或逻辑思维能力，罗素对此未置一词；也不是指孔子比起亚里士多德等西方古代哲学大师高出一筹，相反，他批评孔子的著作只不过是一些琐碎的道德说教。罗素所佩服的是中国道家基于对人生意境的深刻领悟而形成的飘逸气度、他们对自然与和谐的极度崇拜、特别是老子所倡导的“生而不有、为而不恃、长而不宰”的人生理想。不过，罗素同时也哀叹中国的道家思想实际

① 《中国之问题》，第 41－44 页。

② 同上书，第 206－209 页、第 211－218 页。

③ 同上书，第 220－223 页。中国文化心理方面的上述缺陷罗素在华时就应中国主人的再三要求而轻描淡写地指出过。他在一些场合还说过中国人懒惰、不诚实、太爱讲面子。《罗素不肯说中国人的短处——赵元任替说》，《晨报》，1921 年 7 月 11 日。

上只存在于隐士中间。①

二 西方文明病入膏肓

如果说罗素在谈论中国文明时有时是指中国的典籍文明而不是中国文明的现状，那么，罗素在谈论西方文明时则完全是指西方文明的现实形态。而且，罗素所说的西方文明，在很大程度上是指西方在近代以来所形成的资本主义文明。罗素在制度文明方面对资本主义所做的批判以及他关于必须以社会主义和国际主义相结合的新秩序取代资本主义和民族主义相结合的旧秩序的思想，我们在前文已经谈过。我们也谈过罗素指斥资本主义制度造成人的精神病态，如视金钱高于一切的商业主义心理、对工作毫无兴趣、对生活极端厌倦、对未来悲观绝望、以及因绝望而寻求刺激、刺激又带来更深的绝望，等等。② 但是，罗素在《中国之问题》一书中所讨论的西方文明的精神素质，并不局限于资本主义精神文明的某些方面，而是将其根由追得更远。

与中国文明相对应，罗素也指明了西方文明的起源与特征。据罗素说，西方人的精神有三个源头，即希腊文化、犹太人的宗教和伦理、建立在现代科学基础上的现代工业大生产。从希腊文化中产生了西方的文学、艺术、哲学、纯数学、以及西方

---

① 《中国之问题》，第 200 页、第 205 页。罗素坚持认为，在方法和手段方面的效率只能体现人的小聪明（clever），而在把握人生目标方面才能真正体现人的智慧（wisdom）。

② 关于这一点还可参阅罗素的《社会结构学》第五讲："评判社会制度好坏的标准"。

人的社会思想中堪称高雅的那一部分；从犹太人那里引申出西方人的宗教狂热、道德狂热、不宽容思想以及一部分的民族主义思想；从应用于工业大生产中的科学那里则孕育了西方人的权力欲、权力感和实证方法。在罗素看来，上述这些方面也是西方人区别于中国人的基本精神面貌。①

奇怪的是，在比较中、西方文明的时候，罗素系统地剖析了中华民族的国民性，却没有集中论述西方人的文化心理特征。罗素只是在不同的场合列举西方人的心态特征，而且是一团漆黑。他所述西方人的丑陋之处包括：导源于精力过剩的军国主义、帝国主义、传教狂热、野心无穷、蛮横好斗、支配欲强、盲目追求进步与效率等；从对科学的迷信而产生的"机械的人生观"(the mechanistic outlook)，即不是将人视为目的，而是将人视为一堆原材料，按照各种狂想和"科学方法"对人进行"加工处理"；特别是西方人所形成的那种生活方式，使人们永不平静、永不知足，盲目地投身于竞争、冲突、开发和破坏。②

而罗素当时感到更加痛苦的是：他认为西方人的这些精神病态正在伴随着工业大生产向另一文明中心亚洲地区迅速扩散，日本人已经全部模仿了西方人一切丑陋的方面，西方人在中国的所作所为也正在胁迫中国人以毒攻毒；与此同时，罗素还认为，西方文明本身似乎已无力救治它的精神病态，布尔什维克领导的十月革命，本是拯救西方危机的一种努力，但布尔

---

① 《中国之问题》，第196页。在另一个地方，罗素指出西方文明还吸收埃及文明和巴比伦文明，但那些方面并不构成西方文明的特征。见罗素：《什么是西方文明》。

② 同上书，第11－12页，第81－82页，第203页。

什维克的革命实践只是表明了他们比所有西方人都更加西化，他们将西方人的权力崇拜推向更高的程度，让少数权力欲极强的人垄断全部社会权力，依靠一套缺乏实证依据的教条化的理论，企图通过野蛮的强制来实现人间乐园。这就难怪罗素说他正是在感到西方文明的希望越来越渺茫的沉痛心境中步向中国。①

三　对新文明的渴望

罗素比较中西文化的意向在我们看来已经相当明显。罗素的总体意图是希望中国文明在非常的时刻能够担当起拯救西方文明以至于整个人类文明的责任。为了让中国文明能够扮演这样一种关键角色，就必须使中国文明获得独立生存和发展的机会；为了保证中国文明的独立生存和发展，罗素便希望能说服西方人放弃侵占中国或同化中国的企图；为了说服西方人放弃侵占或同化中国的企图，罗素便要努力证明中国文明并不亚于西方文明甚至在某些方面高于西方文明。与此同时，罗素希望在中国文明获得独立生存和发展的条件下，先进的中国能够明辨是非、发奋图强，综合中西文明之长而发展出一种全人类急切需要的新文明。

罗素在开宗明义第一章就向世人大声疾呼，必须避免使中国文明在西方的压力下走上迷途。这一迷途表现为互相对立、而

---

① 《中国之问题》，第12－14页；参阅罗素《布尔什维克的理论与实践》；罗素在1927年还指出："我对布尔什维克的哲学非常不满意，这并不是因为它所包含的共产主义思想，而是因为它包含着西方财政寡头的哲学。"见《罗素论文选》一书序言，纽约1927年版。

又互相关联的两种危险倾向：第一种危险倾向是中国被彻底地西化，中国文明以往的一切特色统统荡然无存，从而在纷乱扰攘的世界中再加上一个精明能干但又浮躁好斗的民族；第二种危险倾向是使中华民族在生存抗争中形成排外主义和保守主义，对本土文明抱残守缺，对外来文明则拒绝军事武备以外的任何进步事物。①而且，罗素一再指出，日本已经走上了这样的迷途，这使得避免中国重蹈覆辙的任务变得更为迫切。②

在明确了这样一种迫切任务之后，罗素便怀着强烈的使命感去尽量挖掘中国文明中值得称誉的光明面，尽量渲染西方文明中理应诅咒的阴暗面。的确，罗素笔下的中国文明并不非常瑰丽。但是，与 1919 年罗素尚未形成吸收中国文明以改造西方文明的使命感以前对中国文明所作的描绘相比，《中国之问题》就明快、迷人得多了。而且，罗素对中国文明的公开谥美与他在私人通信中所吐露的难言之隐对照更为鲜明。旅华期间，罗素在给情人的信中写道："中国人没有心肠、懒惰、不诚实。他们将赈灾事务全部推给欧洲人，而且他们的政府极端腐败。绝大多数学生愚蠢而又胆小怕事。我并不真地认为我在此间所做的一切有什么价值。杜威夫妇在此间呆了一年，他们已完全失望。"③ 罗素还断言，"中国非常压抑，它正在朽败腐烂，就象晚期的罗马帝国一样。"④

---

① 《中国之问题》，第 8 页。

② 与那种认为日本是学习西方的楷模的普遍见解截然相反，罗素当时认为日本是学习西方的最坏范例。因为在罗素看来，现代日本是日本文明的丑陋面和西方文明丑陋面的混合体：日本人从西方文明中学习了那些最坏的东西，如机械崇拜、军国主义和帝国主义；同时日本人又保留了自身最落后的东西，如愚忠、孝道、神道迷信等等。见《中国之问题》第 8 页，第 177－178 页，第 204－205 页。

③ 罗素致柯莉，1920 年 12 月 3 日。原件藏罗素档案馆。

④ 同上，1920 年 12 月 15 日。

罗素在《中国之问题》中对西方文明的痛切诅咒，也与他的前后言论有天渊之别。罗素在1916年给美国总统威尔逊的一封信中说："整个世界在思想、科学、艺术、政治等方面所取得的绝大部分成果，都应归功于欧洲以内或欧洲以外的欧洲民族；整个世界的未来前途，也主要是寄托于欧洲民族。"①当1927年西方政局相对稳定的时候，罗素强调西方文明中来自古希腊的演绎推理传统、来自古罗马的法政传统和起源于中世纪的代议制政治制度。② 特别是罗素在晚年心平气和地回观西方文明的时候，他纠正了人们、特别是他本人在第一次世界大战前后在忧患意识支使下对西方文明的全面攻击："我认为我们西方人有时对于我们应该为整个人类保存的一些成就缺乏充分的认识。这些东西并不仅仅是我们从希腊、罗马时代和基督教那里所继承的遗产，也许更多的是我们在过去四百年中所创造的：科学代替了迷信；足以在全球消灭贫困的技术能力；已在西方消灭大瘟疫的医学知识；还有虽未完善却更为重要的一方面，也就是对那些有创造力的人们的自由和主动积极精神的尊重。"③

但是，在《中国之问题》一书中，为扬中国文明之长而显西方文明之短，罗素还煞费苦心地设定了一套评判文明优劣高低的特殊标准。罗素避实就虚而提出了这样的标准："那些在我看来具有内在价值的事物是：知识、艺术、本能的快乐、友谊或温情。"确立了这样一些标准，罗素便可以振振有词地提高中国文明的价值了。作为一位科学家和哲学家，罗素对西方在逻辑思辨能力、组织管理能力、以及用以提高物质生活水平的

---

① 转引自《罗素自传》第2卷，第30页。

② 罗素：《什么是西方文明》。

③ 罗素：《什么是民主》(*What is Democracy*)，伦敦1953年版，第38页。

"有用的知识"方面的领先地位了如指掌。但是，罗素对这些知识都避而不谈，而是强调"具有内在价值的知识"，即"对自然的理解"。正是在这一特殊方面，西方早期的资本主义文明几乎彻底地破坏了自然的和谐，中国则保存着秀丽的自然风光，和道家那种视自然高于人事、视领悟高于改造、要求让天下万物各行其道的无为主张。谈到"具有内在价值的艺术"，罗素也将艺术家作品排斥于外，他不去谈论中国水墨山水画和西方的肖像油画、中国的琵琶曲和西方的交响乐、中国的彩陶和西方的雕塑，而是强调存在于中国的农民和苦力中间的"下意识的美感"和民间歌谣。至于"本能快乐"和"人间温情"等方面，在很大程度上尚停留于传统农耕文明的中国，更不会逊色于受过工业文明和商品经济冲击的西方。①

当然，罗素承认他对道家人生意境的颂扬和对西方人心理病态的针砭有将中国的书本比西方的现实之嫌，如果反过来以西方的书本比中国的现实，结果就会颠倒过来；他也承认中国传统文明已经丧失了原有的生机和创造力，已经陷入死气沉沉、停滞不前的境地。② 说得更具体一些，罗素承认，"中国古老的本土文化在很大程度上已经死亡，它的文学与艺术已是今非昔比，孔夫子已不能满足现代人的精神需要。受过欧美教育的中国人已经意识到必须有新的因素才能给中国的本土文化注入生

---

① 《中国之问题》，第5－6页。罗素的书刚刚问世，就有人指责罗素对中国文化的颂扬只不过是"粗俗的花言巧语"。罗素对这种指斥非常坦然。他回答说，他写《中国之问题》并不是为了讨好中国人，而主要是为西方的读者写的。参见罗素：《罗素的反击》（"Bertrand Russell Hits Back, Reply to J. O. P. Eland's Criticism"），《新一代》（*The New Generation*）1923年1月号。罗素在出版《中国之问题》一书曾考虑将书名定为《白祸》，其用心由此也可见一斑。参见罗纳德《罗素的一生》第407页。

② 同上书，第203－205页。

机……"①

而罗素对中国文明的希望归根结底恰恰是在于他认为"少年中国"将有能力创造一种适合于全人类需要的新文明。对罗素来说，这并不完全是知其不可为而为之，他实际上是在期待奇迹。罗素在历史观方面无限夸大杰出人物的历史作用，他也就顺理成章地在现实中期待惊天动地的奇迹。罗素对"少年中国"的精英分子评价极高，因而对他们的期待值也非常高。他认为"少年中国"的精英分子对中国传统文明中那种永远以人的幸福为目的的人生意境有深刻的领悟，同时又深刻地认识到了中国在实际方面的落后；他们充分地承认西方文明的先进，但是又不满足于简单地模仿西方。② 既然罗素认为中国文明停滞并不是因为中华民族的退化，而只是因为中国在很长一段时间里没有与优秀的异族文化接触从而缺乏发展本土文化的新材料；既然罗素认为文明的形成可以表现为人们自觉的创造过程，例如日本人自觉地保留了本民族的某一面并自觉地吸收西方文明的某一面而创造出奇特的日本现代文明；他也就有理由期待"少年中国"的精英分子能够将中西两种文明的优秀成份有机的结合起来，具体地说是将中国人高超的人生意境与西方人的高超的科学方法完美地结合起来，创造出一种灿烂辉煌的新文明。这才算是中国文明在整个人类文明中扮演了它所应该扮演的角色，在人类陷入困境的危急关头给整个人类带来全新希望。③

---

① 《中国之问题》，第 220 页。
② 同上书，第 12 页，第 76—78 页，第 264 页。
③ 同上书，第 8 页，第 205 页，第 266 页。

第 4 章

罗素风波及其他

罗素生来便是一位招惹是非的人物，他的中国之行同样充满风风雨雨。由于他政治上激进而且言词激烈，罗素甫抵中国之际便使英国驻华的外交部门和情报机关手忙脚乱一阵；罗素身为有妇之夫而带着一位火辣辣的情妇东游，中国新派青年们趁机模仿“罗素式婚姻”，老派的中国主顾则为此深感尴尬；罗素在中国抨击基督教不遗余力，引起来华传播上帝福音的西方使徒们的强烈抗议；罗素在中国意外罹病而谣传已暴亡，更使他在全球的友人虚惊了一场。但是，上面这些是是非非都不是笔者的兴趣所在。笔者在这里所要讨论的是罗素如何导致或加剧了五四时期中国的政治、文化论争以及他对中国现代哲学的影响。

其实，罗素在中国思想学术界引起争论，并不仅仅是因为罗素的观点本身，还因为中国社会当时正处于一个非常时期。那时中国正处于十字路口上，而且内部张力和外部拉力都前所未有，中国知识界在中国应该选择何种政治模式、经济模式和文化模式这些大是大非问题上深深地陷入了分裂。罗素是中国新知识界的客人，中国新知识界的各派人物都希望罗素成为他们的同盟，或尽力将罗素解释为他们的同盟。具有改良倾向的人们希望罗素是一位彻头彻尾的改良主义者；具有共产主义思想的人们希望罗素提倡社会革命；无政府主义者希望罗素专谈

"纯粹的社会哲学"；对中国传统文化含情脉脉的人们则要将罗素解释成"东方文化派"。罗素当然不可能同时满足这歧异很大甚至相互矛盾的期待，因而一开始就面临使各方面都失望的危险。

第一节 罗素与中国五四时期的社会主义论战

一般认为，罗素访华是五四时期中国那场社会主义论战的直接导火线。这没有疑义，因为那场论战的起点确实是张东荪随罗素赴湖南演讲之后所发表的《由内地旅行而得之又一教训》一文。张东荪在该文中说，中国最迫切的任务是发展实业，社会主义应该缓谈。他还说，"罗素先生观察各地情形以后，他也说中国除了开发实业以外无以自立，我觉得这句话非常中肯又非常沈痛。"① 罗素被张东荪等人引为同盟，而且罗素又发表了一些批评布尔什维克的言论，国内学术界便据此判定罗素在中国站在社会主义的对立面。一位社会主义者被描述为社会主义的敌人，此中有诸多误会。

一 罗素的社会主义反思期

问题的复杂性起源于罗素在访华期间正处于社会主义的反思过程中。我们在前文说过，罗素在1896年便开始踏上奔向社

① 张东荪：《由内地旅行而得之一教训》，上海《时事新报》1920年11月6日；又见《新青年》第8卷，第4号。

会主义的思想征程，并在第一次世界大战期间彻底转变为社会主义者。俄国社会主义革命的爆发将罗素的社会主义思想推向最高峰。他一度激进到这样的程度，以至于号召英国工人采取“直接行动”并在英国建立苏维埃。

罗素政治思想的这种激进状态一直持续到访苏前夕。且让我们审视他在 1920 年初所发表的关于自由主义和社会主义的一篇专论。该文原是罗素 1920 年 2 月 26 日在伦敦发表的一篇演讲。罗素在其中首先回顾了资本主义的发展史，指出资本主义已经从进步转向反动，已经背叛了它自己关于自由、民主、和平和效率的诺言：“资本主义从前使人家信服的几种优点，现在都消失了，资本制度因为靠着托拉斯以及和国家联合的方法，几乎把人民的自由毁灭净尽；因为能支配教育和报纸，所以使民主主义成为骗局；因为使各民族互相竞逐，所以弄得世界永无和平的日子；又因为使劳动者不满足，所以资本的生产方法也失其效率。”与此同时，罗素又指出，“从大战产生出来的一切新事实中，最重要的便是现在有一个大国居然已把社会主义实施起来了。”他欢呼俄国布尔什维克将社会主义理论付诸实践的壮举，欢呼俄国十月革命是只有法兰西大革命可与比拟的历史大事变，他还为俄国布尔什维克所使用的暴力和所实行的专政辩护，指出那只是一种暂时现象，是人类为了更美好的前途而必须付出的代价。他在最后得出结论说：“资本主义在今日已不容于世界，人类文化的遗产，已不是资本主义所能保全了。假如国际社会主义能够不经长期的残酷的战斗便告成功，那一定能保全文化的。……自由主义，经济的公平主义，国际协进主义，这种〔种〕主义是世界所需要的，只有用社会主义能够做

到的。"①

但是，1920年5月11日到6月16日的苏俄之行，却引起了罗素对社会主义的深刻反思。在这种反思过程中，罗素经常使用一些引人注目、甚至于危言耸听的词句来提醒人们关注社会主义实践中的一些难题。在罗素看来，苏俄社会中的布尔什维克是名符其实的"革命贵族"："他们在实际上掌握了全部权力，从而他们也享受到了数不清的好处。他们并不奢华，但他们绝大多数人比社会上的其他人吃得更好，更为安全舒适……。千条万条，那里的共产主义者比其他人生活得更幸福。"② 罗素由此得出结论，以往被社会主义者视为万应灵丹的财产公有和经济平等，实际上只是实现社会进步和社会公正的必要条件之一，甚至不是最主要的条件；如果政治权力分配不均，社会财富再分配的意义便微乎其微；而当劳动者本身实际上完全处于无权状态的时候，社会主义对于他们也丧失了原来的意义。而权力的平等化在罗素看来并不象财富的平等化那样简单，它需要高度的技术水平、文化水平、教育水平和道德水平，这是不能一蹴而就的。③这样，社会主义事业在俄国那一类落后国家中取得真正的胜利，还是相当遥远的事情。

与此相应，罗素对实现社会主义事业所必需的具体道德条件也想得很多。在苏俄的现实中，罗素看到布尔什维克比西方社会中的资本家更倾心于强制劳动。他看到俄国的布尔什维克实际可分为三类：一类是久经考验的老革命家，他们真诚地认

---

① 愈之译：《社会主义与自由主义，1920年2月26日罗素在伦敦之讲演》，《东方杂志》第17卷，第18号。

② 《布尔什维克主义的理论与实际》，第30—31页。

③ 同上书，第162页。

为他们正在使世界获得新生，但他们却创造了一种很容易导致腐败的制度；第二类是因为革命的胜利带着利己的动机而跻身于布尔什维克的队伍，其中包括帝俄时代的官僚和警察；第三类是出于爱国或有利于专业工作的考虑而参加新政府的职业工作者。除极少数外，他们将经不起权力与财富的引诱而堕落。[1]特别是，罗素认为，要造就适合于社会主义的道德，将是一个漫长的过程，因为这意味着要减弱或消除社会政治生活中人的好些基本欲望：占取欲、虚荣心、竞争欲和权力欲。[2]

既然现代社会的一些邪恶现象光靠推翻资本主义制度还无法消除，罗素又开始思索这些现象是否还有更深刻的根源。罗素得出结论，社会的有机化、政府权力的膨胀、个人自由受限制、劳动强度增高等现象，与工业大生产本身有内在的联系。特别是在工业化初期，那些弊病更为突出。因而，罗素向中国人指出这样一种令人痛苦的事实："实业上也是如此，当初总不免有点专制的事情，无论资本主义或共产主义都一样；俄国是行共产主义的，但实业不发达，所以专断不在资本家而在政府。……俄国现在的情形，与英国当初甚为相近——工作苦、时间多、压力大、不准罢工。所以无论资本主义与共产主义，实业初发端时总不免如此。"[3] 罗素认为要消除机器对人的奴役，还要在经济制度变革的基础上做更大的努力。他甚至引述别人的话将问题提高到这样的高度："当代的重要事实，并不是资本主义与社会主义之间的斗争，而是工业文明与人文价值之间的

① 《布尔什维克主义的理论与实际》，第78－79页。
② 同上书，第128－129页。
③ 《社会结构学》第1讲，上海《民国日报》1921年3月2日。

斗争。"①

通过反思，罗素还认为，布尔什维克有将马克思主义宗教化的倾向。他说布尔什维克已经将指导社会主义革命的理论宗教化。因为他们抱持教条主义的态度，不允许人们对布尔什维克有任何怀疑，而不管这些怀疑是否公正、是否有事实根据。罗素一惯认为，确立教条的绝对权威，是人类理智的自杀，而且在实践中必将带来灾难。②

在这样一种思想背景下，罗素对社会主义采取了非常现实和冷静的态度。他不再笼统地讴歌和呼唤社会主义，而是将注意力主要集中于社会主义的具体好处以及在实践中如何落实和保证这些好处。

二　罗素批评布尔什维克主义的真意

将罗素视为社会主义的敌人，最主要的理由是他对布尔什维克主义的批评。本来，罗素也曾为是否应该对布尔什维克主义提出批评而苦恼过，因为他深知，在当时的历史条件下，他对布尔什维克主义的任何批评都会被资产阶级利用，而且将不可避免地在他的社会主义友人中间引起误会。但是，经过深思熟虑之后他还是认为，为了社会主义事业本身，他必须对他所看到的和想到的一切都直言不讳。

---

① 《工业文明的展望》序言。

② 《布尔什维克主义的理论与实际》，第8页，第113－114页。在后来的一些著作中，罗素又指出马克思主义本身含有宗教倾向。例如他曾说，在马克思那里，"辩证唯物主义"相当于"上帝"、"无产阶级"相当于"选民"、"革命"相当于"耶稣再生"、"共产主义"相当于"千年王国"。参见《西方哲学史》，商务印书馆1986年版，第447－448页。

罗素与那些恶意攻击布尔什维克主义的资产阶级代言人有根本的区别。罗素充分地肯定俄国十月革命是比法兰西革命更有意义的历史事变；它是人类为了实现美好理想而进行的一次伟大尝试；它正改变着人的日常生活、社会结构、以至于人的信念。说得更具体一些，“俄国革命最重要的一面在于，它是实现共产主义的一次尝试，我认为共产主义是人类所必需的，而且我认为，俄国革命所体现的英雄主义精神点燃了实现共产主义必不可少的希望之火。作为对共产主义的最后成功具有重大意义的一次辉煌的尝试，布尔什维克主义理应受到全世界进步人士的敬仰和感激。”①

那么，罗素何以要批评布尔什维克主义？罗素的本意有两层。其一，如罗素自己所说，“在如下这些方面我与布尔什维克完全一致：为了使工业大生产成为人的奴仆而不是主人，绝对有必要进行彻底的经济改造，有必要深刻地改变人们的思维方式和感情方式，有必要深刻地改变现存的哲学、艺术和个人关系。只是当在我看来他们所采取的手段已经偏离了他们的目的，我才批评布尔什维克。”也就是说，罗素认为布尔什维克依靠暴力、依靠少数人的专政、依靠宗教般的狂热，无法在人间建立共产主义天堂。②

其二，罗素认为布尔什维克主义不适用于西方工业发达的国家。罗素提出的主要依据是，一方面，西方工业发达国家的有机化程度已如此之高，根本经不起长期内战的破坏；在另一方面，西方发达国家在近代几百年的历史中已经学会了、也习

① 《布尔什维克主义的理论与实际》，第5－6页。

② 同上书，第7页。

惯于通过民主、和平的方法来解决政治问题。罗素断言，如果西方国家采用布尔什维克的手段来实现共产主义，"其结果将是旷日持久的大乱，既不会实现共产主义，也不会实现任何文明的社会制度，而只会退回到黑暗世纪的蛮荒中去。"[①]

罗素还提出一种观点，在一个象俄国那样工业落后、民众教育水平低、缺乏民主传统的国家，需要强大的国家政权来推动社会进步，通过"国家资本主义"也比通过"私人资本主义"更有利于未来向社会主义的过渡；布尔什维克主义作为共产主义的一场试验已经失败了，但它恰恰是在落后国家迅速地实现工业化所需要的一种理论和严酷纪律。[②]

既然罗素认为在俄国那样的落后国家中有必要实行布尔什维克主义，既然罗素认为中国与俄国一样也是工业落后国家，那么，他便没有理由在中国反对布尔什维克主义。罗素访华期间，他批评布尔什维克主义的一些言论也传到了中国。[③] 但那些批评是罗素面对西方人说的。当中国那些害怕或不愿意看到中国"赤化"的一帮先生们试图借助罗素的那些言论大作文章时，罗素立即起来进行反击。罗素在给《劳动导报》的信中指出，他从未反对布尔什维克所怀抱的理想。[④] 他在给《上海生活》编辑部的信中严正声明，他从未"嘲笑俄国"，从未指斥"俄国无产阶级所犯的错误"，也从未说过"俄国农民中没有一个共产主义

---

① 《布尔什维克主义的理论与实际》，第144－145页，第165页；参阅罗素等：《布尔什维克主义和西方》（*Bolshevism and the West*），伦敦1924年版。

② 同上书、第171页。

③ 见震瀛译：《批评罗素论苏维埃俄罗斯》，《新青年》第8卷，第4号；袁振英译：《罗素——一个失望的游客》，《新青年》第8卷，第4号；愈之：《罗素新俄观的反响》，《东方杂志》第18卷，第8号。

④ 参见《晨报》，1921年5月13日。

者”；他提醒那些编辑先生们注意，他最近在中国一再说过布尔什维克是“勇猛、能干之士”，苏俄政府“是世界上最好的政府”；他还警告《上海生活》编辑部说，“我担心你们已经被资本家的新闻媒介引入迷途。”①

当罗素面对中国的听众时，他高度地评价了布尔什维克的理想；即使对布尔什维克主义有所訾议，主旨也在于提示中国人采纳其方法时能够总结经验教训而有所补救。罗素在中国就布尔什维克主义作了两场专门演讲。第一次是1920年10月在长沙所讲的《布尔什维克与世界政治》。他在那一演讲中指出，布尔什维克主义是在资本主义已经到了穷途末日的形势下，顺应世界的潮流而产生的，它的目标是要实现社会平等、消除战争、铲除商业主义、人人自食其力，等等；罗素也指出，马克思本来是指望在工业发达的国家爆发社会革命，布尔什维克却在工业落后的国家领导了社会主义革命；布尔什维克的主要弊病是对外招致世界各国的反对，对内采用强硬手段压制人民。因而，实现共产主义最好是采用循序渐进的方法。②

罗素关于布尔什维克主义的第二次演讲是1920年11月在北京女高师所讲的《布尔塞维克底思想》。他在那一演讲中进一步为布尔什维克的动机辩护。针对资产阶级舆论对布尔什维克的攻击，罗素反击道：“人家所最反对布尔塞维克的地方，正是布党最高尚的和最好的地方；……布尔塞维克中最重要的观念，

① 罗素给《上海生活》(*Shanghai Life*)编辑部的信，1920年12月21日。为澄清中国一些报导与评论，罗素1920年12月25日还给《北京导报》(*Peking Leader*)编辑部写了一封信。两封信的手稿均藏罗素档案馆。

② 《布尔什维克与世界政治》，上海《民国日报》1920年11月3日。从毛泽东1920年12月致蔡和森等人的信来判断，毛泽东可能听过罗素在长沙的演讲。

就是'公理'，以为如男女的关系，国际间的关系，经济上的关系，社会间的关系……，一切都应该是公公平平地来讲公道的"。①

三 "中国到自由之路"

"走俄国人的路"，这是五四时期中国共产主义者得出的结论，也是罗素在访华期间指示给中国人的方向。中国学术界之所以产生误会，误以为罗素反对五四时期的中国选择俄国人的道路，主要原因是拘泥于罗素的片言只语而忽略了罗素全部在华言论的基调，忽略了旅华期间罗素思想的重大变化，忽略了"社会主义"一词在罗素那里的特定含义。

罗素旅华之初对中国现实的隔膜是完全可以理解的。刚踏上中国的广袤国土的时候，罗素对中国人不同的生活方式及风俗习惯惊讶不已，更对中国在经济方面的贫穷落后感触良深。且不说他对中国文化某些部分的眷恋，仅就从一位人道主义思想家这一角度说，罗素也情不自禁地急切期待中国能迅速改变其落后面貌。但是，象包括马克思在内的欧洲许多思想家一样，罗素在访华之前并没有机会考虑过中国应如何改变其落后面貌的问题。他以前在社会哲学方面倡导和平主义、国际主义、社会主义等等，都是以西方国家为对象的。他也没有想到，当他对中国现实还完全陌生的时候，中国主顾便会将他视为改造中国的导师而向他索取改造方案。他更无从晓得，中国思想正处于波涛翻涌、浪花四溅的时刻：有人主张革命、有人主张改良，有人主张从经济上改造、有人主张从政治上入手，有人主张实用

① 《布尔塞维克底思想》，上海《民国日报》1920年11月29日。

主义、有人主张马克思主义，有人主张国家主义、有人主张无政府主义，有人主张实业主义、有人主张社会主义。

因而，罗素来华之初被问及中国的“改造方案”时，或者是支吾其词、或者凭直观随便应酬。罗素来华第三天，在上海七团体举行的宴会上发表就席演说，一面说欧美在发展实业过程中破绽毕露，一面说中国改造当以教育为第一义。①如果杨端六没有误传，罗素在居沪期间和去湖南途中又对他说过，开发工业有依靠资本家、依靠国家、依靠工人三条路可走，中国工人阶级幼稚、中国政府又腐败无能，所以目前发展实业非靠资本家不可，将来要越过资本主义阶段，则必须借助国家的力量。②据记载，罗素1920年11月9日在讲学社的欢迎会上又说了这样一番话：“兄弟对于中国改良的方法，暂不主张社会主义。当开发中国财源，以为现时应该从教育入手，应该从平民教育入手，把人民知识增高。到那个时候，再采用社会主义。若未到这种程度，即行采用，如俄国今日大多数人民智识尚未发达，一旦实行社会主义共产主义，恐终不免于失败的。”③

罗素对中国新知识界的内部论争不知底蕴，面对一个落后国家提倡实业与教育，本来平淡无奇。他说“社会主义”在苏俄也还未实行，表明他所指的是完全意义上的“社会主义”，而不是“国家社会主义”或“国家资本主义”。张东荪等人想发展中国的资本主义工业，于是便化平淡为神奇，对罗素的片言只

---

① 《沪七团体欢迎罗素记》，《晨报》1920年10月16日。

② 杨端六：《和罗素先生的谈话》，《东方杂志》第17卷，第22期；杨端六在罗素离华之际又发表《罗素去华感言》，提及罗素在中国“主张以俄国式的方法对付现在之问题”，但不加任何评论。见《东方杂志》第18卷，第13期。

③ 《讲学社欢迎罗素之盛会》，《晨报》1920年11月10日。

语借题发挥，以加强他们关于中国尚没有资格谈论社会主义的论点。当时就有人立即指出张东荪有断章取义或假传圣旨之嫌。邵力子著文说："中国除了开发实业以外无以自立，这是小学生也知道的，用不着引罗素先生底话。罗素先生最要紧的教训，是中国必须开发实业，而开发实业必不可再蹈欧美资本主义底覆辙。东荪君不要祇采用他半截话啊！……罗素先生教训我们不要再蹈欧美资本主义底覆辙，正是恐怕'有了资格'以后已是焦头烂额感受十分痛苦；那么，现在谈论社会主义，至少也可算得'曲突徙薪'，怎能说是'必定无结果'呢。"① 另一位作者引述罗素《布尔塞维克底思想》的演讲，指出它"一可以洗刷罗素仅提倡实业教育的谰言，一可以堵住说中国无讲社会主义必要的先生们的口舌。"② 更有人指出张东荪等人的"假借附会"比起北京政府要将罗素当作危险思想的传播者驱逐出境，手段更为卑劣。③

实际上，罗素当时对中国的经济发展模式尚未形成明确的主张，他在大庭广众中只能语焉不详。中国进步思想界的泰斗陈独秀急不可耐，认为罗素作为一位社会主义思想家没有理由反对中国人选择社会主义道路。因此，他直接写信向罗素问明原委。他在信中说："近来中国有些资本家的政党的机关报屡次称赞你主张中国第一宜讲教育，第二宜讲开发实业，不必提倡'社会主义'，我们不知道这话真是你说的，还是别人弄错了呢？

---

① 《东荪君底"又一教训"》，《新青年》第 8 卷，第 4 号。

② M. U.：《读罗素讲演的感想》。在罗素的"临别赠言"发表以后。当时人们批评张东荪等人"假借名义"，措辞就更为强烈辛辣了。参见汉胄：《"假借名义"的听得吗?》，上海《民国日报》，1921 年 7 月 15 日。

③ 汉胄：《罗素的不幸》，上海《民国日报》，1921 年 4 月 1 日。

我想这件事关系中国改造之方针，很重要，倘是别人弄错了，你最好是声明一下，免得贻误中国人，并免得进步的中国人对你失望。"① 据称，罗素给陈独秀写过复信，可惜中途遗失了。

罗素认真地思考"不发达国家的社会主义道路"问题并形成自己的见解，正是始于1920年12月。他1920年12月10日在中国社会政治学会所作的《未开发国之工业》的演讲中指出，"在鲍尔希维党得志于俄国以前，群以为社会主义之实行，必须经过资本主义发达以后，即社会党人亦作如是想，马克思之意见即是如此，柯茨基指出之遂引起李宁之激烈的答复；鲍尔希维党以为俄国工业之发达，自始即可应用共产主义，旧有之俄国工业，经此次大革命，业已扫地无余；故目下之俄罗斯，自工业上言之，可以谓之一新国；……此种试验之结果，必大有影响于人类无疑，……"。不过当罗素在中国第一次将苏俄的经验普遍化的时候，他还相当小心。他给中国人提出的具体建议还模棱两可，一方面说"俄国所选择之方法"为"最良之方法"，另一方面又说中国在技术方面求助于俄国不如求助于英美。

前文提到，因为罗素在中国宣传"危险思想"，北京政府曾在1921年3月间考虑要将他驱逐出境。但罗素的"危险思想"究竟指哪些言论，我们不得而知，有可能是指罗素赞美布尔什维克的言论，更有可能是指那篇被上海共产党组印为传单的《共产主义理想》。但是，《共产主义理想》主要是从理论上阐述共产主义制度的优越性，并没有直接号召中国人从事共产主义

---

① 《陈独秀致罗素先生底信》，《新青年》第8卷，第4号。

运动。

罗素直接号召中国人效法苏俄，是他留给中国人的“临别赠言”，也就是罗素在中国的最后一场演讲《中国到自由之路》（“China's Road to Freedom”）。这篇演讲实际上是罗素改造中国的纲领，他在其中向中国人提出了十多条建议，包括“必须打破中国传统”、“必须以现代教育为长远之计”、“必须发展爱国主义”、“必须从政治改革入手”、“必须依靠一万果敢坚毅之士”、“俄国的方法适合于中国”、“国家社会主义为中国之出路”、“社会主义必须保护自由”、“必须迅速掀起强大的运动”，等等。① 而对中国的道路抉择问题最重要的一段话是：“求国民的智识快点普及、发达，实业不染资本主义的色彩，俄国式的方法，是惟一的道路了。……非资本主义的产业方法有多种。有无政府的共产主义，有工团主义，有国家社会主义〔即〕俄国所采用的，有行会社会主义（即基尔特社会主义）。无政府社会主义、工团主义、行会社会主义，只适用于产业已经发达的国家，在产业幼稚的国家，依我的意见，应用资本主义或国家社会主义，故现在若欲我答如何能免资本主义而发展实业，我必说第一步惟有国家社会主义，国家社会主义固然有许多的黑影，但是最容易促成实业和教育的进步。我相信这类方法，比较等到教育上和实业上达到和英美一样的程度，然后再来祛除资本的流毒，总要好点。”②

罗素明白不误地主张中国实行“国家社会主义”，中国那些

---

① 以上所列都是罗素英文原稿的小标题，曾由《北京导报》原样刊出，《哲学》杂志也曾刊出傅铜依英文底稿译出的译文。见《北京导报》1921 年 7 月 7 日；《哲学》杂志，第 3 期。

② 《中国人到自由之路》，《东方杂志》第 18 卷，第 13 号。

主张效法苏俄的人们当然兴高采烈。[1] 而罗素这番言论对张东荪等人来说也非同小可。本来张东荪是通过阅读罗素的《自由之路》等著作而成为基尔特社会主义者的，他很自然地将罗素视为精神上的导师与同道。罗素来华之初，他甚至还建议罗素"实地去研究中国的同业公会，因为欧洲中世纪之基尔特已经无存了，不能不在中国寻其遗迹，从此遗迹上或有些贡献也未可知。"[2] 当罗素来华之后又曾说过中国的当务之急是发展实业与教育，张东荪更觉得他与罗素志同道合已到了天衣无缝的程度。因而，他赞叹道："罗素先生的人格，我觉得真可佩服到百二十分了。……我以为罗素先生观察中国虽没有多久的日子，然而已得其诀窍……。"[3]

张东荪万万没料到，罗素在中国的时间愈久，与他的思想距离便拉得愈大，最后竟至于建议中国效仿苏俄，走"国家社会主义"的道路。短短几个月间，张东荪觉得罗素已判若两人。罗素在他看来已变得那么陌生、那么不可思议、那么可恨。张东荪深深地感到罗素将他卖了，但又不好立即发作。在罗素离华后半个月，他终于发表了一篇《后言》，对罗素申诉"几句不满的话"。他抱怨说，"罗素先生的这一篇中国往自由之路上有许多地方和他向来的主张相矛盾。如他在北京大学讲演社会主义末段说中国最好采用基尔特社会主义，而在中国往自由之路上却说非采用劳农专政不可，……他在饯别席上说中国只须有

---

① 参见汉胄《"假借名义"的听得吗?》，上海《民国日报》1921年7月15日。

② 张东荪《一个申说》，《改造》第3卷，第6号。当然，英国罗素等人所倡导的"基尔特"是工人群众的产业联合体，与中国当时资本家组织的"同业公会"根本不是一回事，这是张东荪及许多中国人没有搞明白的。

③ 张东荪：《大家须切记罗素先生给我们的忠告》，《新青年》第8卷，第4期。

一打好人就行了，而在中国往自由之路上却说中国非有一万人不行。他在日本的改造杂志说爱国心不是后起而是本能的。而在中国往自由之路上却说中国非提倡爱国心不可。凡此种种，我们产生一种感想就是觉得罗素先生自己的思想还未确定，如何能指导我们呢？”张东荪甚至还毫无客气地奚落罗素说“梦话”，并断言罗素“对于中国情形毫无所得”。①

其实，罗素旅华期间的思想发展有其自身的逻辑，其前后言论侧重点有所不同，却未必真有矛盾。当时傅铜立即针对张东荪对罗素的指责，一一据理反驳：罗素说基尔特社会主义最合理想，“乃为欧美各国说法”，并非说中国立即可以实行基尔特社会主义；罗素劝日本人减弱其爱国心是因日本人太爱国，他号召中国人爱国则是因为中国人太不爱国；“罗素之所以劝欧美人与其所以劝中国人者其相反之处甚多”，理由是欧美与中国的实际情形刚好相反。至于“一打人”与“一万人”之说，更没有矛盾可言，因为罗素所说的一打“好人”（good men）与一万“果敢坚毅之士”（resolute men）含义本就不同。② 成平所说的一段话，也可视为是对张东荪的答复：“罗素于劝中国发展实业之下，尚附有其他条件，不为机械的奴隶，不蹈资本主义的覆辙，凡此皆与资本主义者所主张开发实业之目的不同。”③

由此看来，罗素在五四时期中国那场“社会主义论战”中并不真的站在张东荪等人一边，而是站在他们的对立面。罗素

① 张东荪：《后言》，《时事新报》，1921 年 7 月 31 日；转引自《哲学》第 3 期。

② 傅铜：《致张东荪先生书》，《哲学》第 3 期。傅铜在这一期《哲学》杂志办了一个专栏，题为《关于罗素之“中国的往自由之路”之讨论》，登载他与张东荪的辩论；罗素《中国到自由之路》的英文原稿及傅铜本人的译文。

③ 《编者弁言》，《罗素、勃拉克讲演合刊》，第 2 页。

作为基尔特社会主义者，居然反其道而行之，劝导中国人选择苏俄式的“国家社会主义”道路，这倒是意味深长的。如前文所说，在罗素身上鲜明地体现着当时中国与世界的内在矛盾和时代潮流。但是，也如前文所说，尽管罗素也主张中国应该“走俄国人的路”，他与当时中国的共产主义者仍然有重大差别。当时中国的共产主义者满怀初恋情结将“国家社会主义”视为万应灵丹，罗素则只将“国家社会主义”视为通向真正社会主义的一个特殊步骤，因而走“国家社会主义”与在一定程度上以私人资本主义开发实业可以并行不悖；① 当时中国的共产主义者以为一旦实现了“国家社会主义”就会万事大吉，还来不及思考一些更加复杂的问题，罗素则从一开始就指出实行“国家社会主义”有形成官僚专制的危险，必须依靠高度的自由民主来保证“国家社会主义”向真正的社会主义发展；② 此外，当时中国的共产主义者大都有“全盘俄化”的倾向，罗素则指出布尔什维克主义的一些信条不足为训。③ 罗素与五四时期中国共产主义者上述观点之长短，历史似乎已经作出了结论。

第二节　罗素与中国五四时期的中西文化之争

罗素旅华引起的另一场重大风波，便是他对中国传统文明

---

① 罗素在一封信中批评中国那些社会主义者“两手抱胸，高谈阔论社会主义或共产主义，而日本人、俄国人、英国人、美国人则都忙于掠夺中国的富源”。罗素致柯莉，1920 年 12 月 24 日。原件藏罗素档案馆。

② 《中国到自由之路》。

③ 《中国到自由之路》；又见《中国之问题》第 185 页。

的一些赞美之词，导致了中国人之间的又一场“国粹”之争。直到现在，也还有很多人认为，罗素与继他之后不久旅华的印度哲人泰戈尔一样同属于“东方文化派”。将罗素视为一位文化上的保守主义者，其误会并不比将罗素当做社会主义的敌人更小些。

一 罗素与五四新文化运动的主题

不少人常常会将五四新文化运动称作“中国的文艺复兴”(Chinese Renaissance)或“中国的启蒙运动”(Chinese Enlightenment)。五四新文化运动就其内容而言，确实同十五世纪意大利的“文艺复兴”和十八世纪法国的“启蒙运动”极其相似。现代中国的五四时期，就象恩格斯歌颂意大利文艺复兴时所说，是需要巨人而又产生了巨人的时代；在五四时期中国的启蒙思想家那里，其情形也恰如恩格斯在论述法国启蒙运动时所说：“一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在辩护，或者放弃自己存在的权利。思维着的悟性成了衡量一切的唯一尺度。”[1] 五四新文化运动的主题，顾名思义，正是要全面更新中国的文化，也就是要以现代文化来取代中国的传统文化。从中国近代文化史的角度说，当时新文化运动的新意表现为，文化更新的主旨不再停留于物质层面的坚船利炮、器物技艺，也不再停留于制度层次的政治体制、经济模式、法律体系和教育制度，而是精神层次的哲学智慧、价值观念、文化心理和文学艺术，是要更新民族心态、重塑国民性格。

---

① 《马恩选集》第三卷，第 404 页。

问题的复杂性在于，中国的“文艺复兴”或“启蒙运动”在形式上根本区别于欧洲。当中国重演欧美国家在现代化过程中所经历过的思想运动或精神运动的时候，它并不是要以中华民族自己创造的“新文化”来代替自己过时的“旧文化”，而是要借用西方的文化来取代中国的传统文化。在当时中国的启蒙思想家那里，“新文化”与“西方文化”基本是同一的。这样，“古今之争”也就被掩盖在“中西之争”的帷幕之中。更有甚者，这场文化运动本就肩负着既要抵抗西方又要学习西方、既要振兴中华又要鞭打中华的矛盾使命，而它正在走向高潮的时候又与“西方文明的破产”这一声浪不幸遭遇。在那斑驳陆离的历史画面中，交织着希望与失望、期待与忧思、执着与混乱、亢奋与迷惘、进取与无奈。

就是在这样一种背景下，被中国主顾视为通晓一切的圣贤而自身却对西方文明和人类命运满怀悲怆意绪的罗素来到了中国。他似乎注定要让中国新文化运动的战士失望。我们说过，罗素从来只相信他自己的判断，而不会轻易附就他人，更何况他在中西文化问题上已有一些先入为主之见。[①] 在中国当时的启蒙人士看来，罗素在来华之初，确实发表了一些不知就里的言论。在中国主顾为之接风的第一次宴会上，罗素便依照他本来的思维逻辑放言：“中国固有之文明，如文学美术，皆有可观，且有整理保存之必要。……往者欧洲尽力奖励生产、开发实业，力求物质文明，迨夫今日，破绽毕露，是又欧洲错误之经验，而

① 在这一点上罗素与杜威完全不同。杜威在旅华之前没有认真思考过中西文化问题，他到中国后几乎全部接受了胡适的中国观。用杜威自己的话说，“一个中国朋友，于我有极大的影响，我说必有人叫他来把我捉去认为知识之窃贼的，……”见杜威《中国之新文化》，译载《晨报》1921 年 7 月 28 日。

中国不必效法者。”[1]紧接着，罗素在第一场学术演讲中又提到：“鄙人初来中国，觉得种种事情，都有兴味，而对模仿西方之各种事象，终觉得可厌。若中国将来因发达产业而使固有之审美上、精神上有价值的事事物物，逐渐丧失，实觉可惜。”也是在这一演讲中，罗素告诉中国人说，老子关于“生而不有、为而不恃、长而不宰”的信条与他本人关于“鼓吹创造的冲动，而减少占有的冲动”这一社会改造的总原理完全一致。[2]

既然最杰出的西方大哲学家尚还称赞中国的传统文化，中西文化论战中那些反对西化的保守派与调和派当然感到鼓舞。当时保守色彩较浓的《申报》在报道上海团体欢迎罗素的宴会时特别加上了一个副标题：《罗素博士言中国宜保存固有国粹》。而且特意将罗素的有关演讲辞译为：“现近欧洲之思想，多激烈破坏及纷乱之状态，妒忌以之而起、战争以之而生，诚以当初过渡时代各种过渡思想有以误之也，中国殊不宜学之。夫中国古代有甚好之文明，及今中国国民尚谨守之，凡中国人之一举一动，一事一物，未受欧化之影响者，均有至可羡爱之处，此皆中国固有之国粹也，不宜弃之。”[3]

但是，当时保守派和调和派的主将们并没有直接借罗素之威迅即反击对方。倒是当时的新文化派首先紧张起来并立即作

---

① 《沪七团体欢迎罗素记》，《晨报》1920年11月16日。上海《民国日报》的报道在文字上略有出入，但大意相仿。其相应的译文为：“今日之欧洲社会中，凡自私、贪婪、侵凌、强暴等恶根，依然存在，若不加检择，一概罗而致之中国，亦非所宜。鄙人以前赖译本之介绍，得知中国为极古极完全文学艺术之国，有此美德，即为改造一切之本能，中国人应珍重保存之。故欧洲一切，有不尽可学者，中国固有之美术文学，有不必抛弃者，此不可不知也。”《欢迎哲学家罗素记》，《民国日报》1920年10月14日。《申报》的报道则添油加醋，详见下文。

② 《罗素在沪之讲演：社会改造原理》，《晨报》1920年10月17日。

③ 《各团体欢迎罗素博士记》，《申报》1920年10月14日。

出了反应。一种态度是假定《申报》的报道为真，指出罗素的失策，以周作人为代表。他著文说，“罗素初到中国，所以不大明白中国的内情，我希望他不久便会知道，中国的坏处多于好处，中国人有自大的性质，是称赞不得。”① 另一种态度是揭露《申报》为混水摸鱼而篡改了罗素的原意，以张崧年为代表。他是慕名从北京赶到上海见罗素的，并亲自参加了上海七团体的欢迎宴会。他以见证人的身份辩驳《申报》的歪曲报道。他指出，罗素答辞的目标是鼓励中国人确立一种“于已有的道路以外另开一条新路的精神”；正是抱定希望中国人创新的宗旨，罗素才提醒中国人在振兴工业时，不要采用已在西方带来恶果的“商贾主义、资本主义与军国主义”；罗素虽然说过中国的文学艺术有可取之处，但这是特指为西方“过胜的商贾主义”所毁坏了的某些艺术，绝不能笼统称为“保存国粹”。张崧年得出结论说：“由‘保存国粹’四个字的寻常联想，把此四个字加在最注重创发的罗素身上，吾很恐不但诬了罗素，并要误尽苍生。”②

罗素明白了中国新思想界的反应之后，便不再片面地为中国传统文化唱赞歌。在“讲学社”举行的欢迎会上，罗素提出：“中国人不要遗弃中国的好处。而对于西方的好处，也要尽量采入。”这已明显地突出了学习西方的必要。同时他也强调了变革中国传统文化的必要。例如，他批评中国文字古奥，阻碍了中国学术和教育的发展，并建议简化汉字或使汉字拼音化，以便

---

① 仲密（周作人）：《罗素与国粹》，《晨报》1920年10月19日。

② 《国人对罗素的误解》，《晨报》1920年10月20日。此文原是1920年10月14日张崧年给《时事新报》的信。

迅速地“使一般平民皆受相当教育”。[1]

特别值得一提的是，罗素于1920年12月初给歪曲报道他的言论的《申报》写了一封长信，澄清他对中国文化的基本观点。他指出，西方发思古之幽情、爱惜中国的古典美一回事；中国的古典美已丧失了活力，为中国的生存发展必须不惜代价革旧鼎新又是一回事；如果中国不是要作为一个博物院存在下去，而是要作为一个强大的国家和民族存在下去，就不能不像欧洲人那样牺牲古典美而发展现代工业大生产；工业大生产、德谟克拉西、科学、新教育等等新事物，正是中国所急需的；而且，“任何新学术，苟无较多之德谟克拉西精神，断不能有益于中国”；中国正经历着高速度的巨变，20年内工业大生产将使中国改观；“余意中国之华人，具有新眼光者，必愿收从西方科学与实业方法而得之最大利益，并力避外人在政治上与经济上之支配势力”；“余觉中国有希望之特点，在少数有教育者求学识之大热心、与其担任先导以求社会与改良之大志。”[2]

不拘泥于罗素的某些抽象浮泛的应酬之词，而着眼罗素言谈的具体内容，不拘泥于罗素的片言只语，而考察罗素在华的总体言论，我们应该说，罗素的在华言论与五四新文化运动的主题完全合拍。五四新文化运动的主题，具体地说由前后的两股强大的社会思潮组成，先是民主和科学思潮的惊涛骇浪强烈地冲击了中国传统中的封建伦理道德及蒙昧迷信思想，继而是社会主义思潮伴随着“社会改造”的呼号汹涌澎湃。罗素为五四时期的社会主义思潮注入的水滴，我们已经在上文估量，下

---

① 《讲学社欢迎罗素之盛会》，《晨报》1920年11月10日。

② 《罗素对于中国之第一感想》，《申报》1920年12月3日。英文原稿载《北京导报》1920年12月16日。

文让我们品评罗素对民主与科学思潮的具体贡献。

必须承认，除了泛泛而论民主政治是中国和整个人类的理想，罗素在中国并未热情地阐述民主政治的具体内容。[1]罗素当时对西方的民主政治并不满意，而且他认为中国连实现象西方那样的民主政治也还缺乏条件。但是，罗素对西方民主思想的一个重要方面、也是西方实现民主政治至关重要的一面——个人自由，则鼓吹不遗余力。罗素当时在中国所谈论的自由，不仅包括五四启蒙思想家谈得很多的“人格自由”，即要求社会个体内在的精神自由并力求充分实现社会个体的社会价值；他还特别注重五四启蒙思想家除陈独秀外很少注意的“政治自由”，也就是将自由作为社会个体生存的最低原则，反对政府对个人权的非分干涉。他在演讲《社会改造原理》的时候，呼吁中国人以助长每个社会个体的自由创造为社会改造的最高原则。[2]他在演讲《教育之效用》的时候，指出教育除要提供实用知识外，更要紧的是教人作“合格的人”和“合格的国民”，从而能够实现“由下及上”而不是“由上及下”的健康政治；为要实现这种目标，“教育之方针既不是教人学会压制，又不是教人学会服从，……最要者，在乎教人学会自由，能学会自由后不复以压制施诸他人。”[3]他在演讲《社会结构学》的时候又强调，最好的社会制度绝不是黑格尔之流所设计的那种严密得水泄不通

---

① 这一点罗素与杜威也不同。杜威旅华对民主政治谈得很多。参阅杜威《美国之民治的发展》，《每周评论》第26号；《社会哲学与政治哲学》，《新青年》第7卷，第1号。杜威与罗素的区别也许是反映着当时美国人与欧洲人的差别，美国人当时似乎没有象欧洲人那样灰心丧气、悲观失望，威尔逊总统在巴黎和会上乐观情绪也同欧洲政府首脑们的悲观情绪形成对照。

② 《社会改造原理》，《晨报》1920年10月17日。

③ 《教育之效用》，《晨报》1920年10月24日。

的制度，而是能满足各社会个体在不妨碍别人享受同种权利的条件下自由发展的社会制度①。中国启蒙运动的中心任务，是要革除对中华民族来说特别根深蒂固的奴性心理（无论是媚于鬼神、媚于君、还是媚于官）。罗素在当时同时强调“人格自由”与“政治自由”，当然具有深远的意义。

罗素也同中国的五四启蒙人士一起抨击以等级尊卑为核心的儒家伦理道德。罗素在其“临别赠言”中明确号召中国人一定要打破传统。他指出，“中国古来遗传的文化，以孔子学说为基础，而又掺杂佛学的意味，已经到了自然剥落的程度。既不能成就个人的事业，更不足以解决当中国前面的内外政治问题了。”② 他特别强调，中国人以家庭为中心的“孝道”伦理，严重地阻碍了中国人的公共精神与爱国精神的发展，也强化了陈规陋习对中国人心灵的暴戾统治，使中国人不能形成适应现代需要的新观念、新思想。③

罗素在婚姻道德方面的言传身教，也给中国少男少女冲破封建枷锁的事业助了一臂之力。当时最热烈地投身于新文化运动的启蒙战士，绝大部分是青年。他们大都处于婚姻恋爱的黄金年代，因而对封建包办婚姻之害有切肤之痛。这些少男少女们试图用他们刚刚接受的人权、平等、自由等新观念为自己恋爱的权利辩护，或争回这种已经丧失了的权利。在这样一种背景下，被中国人誉为大哲学家、大改造家的罗素携一位未婚秀

---

① 《社会结构学》第5讲。

② 同上书，第5讲。

③ 《中国人到自由之路》，《东方杂志》第18卷，第13号；参见《中国之问题》第36－37页；《中国之改造》，《中国学生月刊》（*The Chinese Student Monthly*）第4号。

女来华，并公然在中国各大报纸上宣告“余与勃辣克女士除法律上之解释外，其关系与夫妇无异……余虽对于男女间之关系，视之为重要，而对于英国婚姻之法律，则常目之为腐旧不适用，且常劝世之有知识者废弃之。”① 罗素的这些言行当然给那些争取自由恋爱的青年男女带来鼓舞。

以科学的精神战胜蒙昧的迷信，本是罗素作为启蒙思想家的天职。认为中国传统文化无法孕育出现代科学、中国在现代科学方面远远落后于西方，这是罗素关于中西文化的一个基本观点。因而，罗素在华讲学时不会忘了本职。他刚来到中国就向中国人表明，“吾为极信科学之一人，以为世界各事，皆惟科学是赖。”② 如前文所述，罗素的“五大演讲”向中国人传播了科学知识、倡导科学精神。他向中国人阐释了数理逻辑、相对论、现代心理学、心理分析方法等二十世纪初最先进的科学理论。同时，罗素非常强调中国人要养成科学精神和科学态度。他劝中国人对尚未证实的东西都抱持“怀疑的态度”，不要贸然信奉那些所谓“确切不易、万古不变的定理”；他建议中国人一扫“以古书旧说来断定是非曲直”之朽风，摆脱泥古、抄袭、盲从之恶习；要求中国人凡事都要“以科学的态度来对待”，并“依科学的方法来解决”。③ 当然，罗素并非提倡“科学主义”。“科学主义”或称“泛科学主义”，指的是由相信科学变为迷信科学

---

① 《罗素答上海各报馆的信》，《晨报》1920年10月20日；《申报》1920年10月16日。当时还有人辑录罗素关于自由恋爱的言论加以评介。瑟庐《罗素与妇女问题》，原载《妇女问题》第6卷，第11号；转见上海《民国日报》1920年11月30日。罗素来华时已同妻子分居多年，只是因为英国保守的法律才迟迟没有办成离婚手续。

② 罗素：《爱因斯坦引力新说》，《晨报》1920年10月31日。

③ 《罗素、勃拉克讲演合刊·哲学问题》第46页，第53页，第66页。

万能的一种信仰。它认为科学本身能解决自然、社会、人文等一切领域的问题，认为“科学的结论”绝对正确、不可怀疑。“科学主义”与罗素提倡的“科学精神”尖锐对立，罗素总是要求人们不要轻易放弃怀疑精神，而且他认为科学并不能全面解决意义的本源及人文、价值领域的问题，否则，哲学就没有存在的必要了。“科学主义”泛滥，到处都是“不以人的意志为转移的客观规律”，对科学的仰慕演化为一种新的宗教迷信，“科学”的词句成为万能的咒语，这只能给人类带来奇灾大难。

为了有助于中国人形成真正的科学精神，罗素当时还应“少年中国学会”和“哲学研究社”的要求，就宗教问题做了专场演讲，剖析“宗教信仰”的危害。罗素指出宗教的主要危害有二：一是由宗教狂热带来的迫害与纷争，一是盲目迷信妨害人类心智与社会的进步。他还特别强调，“科学的信仰”与“宗教信仰”的根本区别在于对信仰是否抱持“教条”(dogma）态度。也就是说，“科学的信仰”以充分的客观证据为基础，“宗教信仰”则不顾客观依据而盲目迷信“经典”上的论断和“先知”们所垂示的“教条”。①

二 罗素与“中体西用”

罗素关于中西文化的一些言论，使人们很容易联想到“中体西用”。在那本被西方中国学界誉为经典的《五四运动史》中，

---

① 罗素《宗教的要素及其价值》,《少年中国》第2卷，第8期；《哲学》，第1期。

周策纵先生就依罗素说过中国人应该向西方学习的只是“科学”而不是“道德”，指出罗素的中西文化观接近中国一些士大夫所提出的“中学为体、西学为用”。[①] 国内学术界对罗素作如是观者也不在少数。但是，经过细心的考察就会发现，这种结论与事实并不相符。

应该指出，“中学为体、西学为用”并不是一个科学的命题。中国哲学中自古经以来便有“体用不二”的说法，认为“本体”与“效用”是不能分开的。按照现代系统论的观点，“体”指“结构”，“用”指“功能”，任何事物都具有特定的结构和功能，而不会有离开“结构”的“功能”，也不会有离开“功能”的“结构”。不过，当清末洋务派揭出“中学为体、西学为用”这一公式的时候，“体”、“用”之分通常是被界定为主次之分或本末之分。因而，我们姑且按照虽不科学但已约定俗成的说法为出发点来讨论问题。

近代中国那些主张“中学为体、西学为用”的人们，都是将“中学”奉为“高于万国之上”而万不可变的“道”或“本”，而将“西学”视为可以随手采用也可以随手抛弃的“器”或“末”。所谓“中学”，在他们那里指的是儒家的“纲常名教”以及体现这些纲常伦理的制度；“西学”指的是西方居于优势的器械技艺，有时也可包括一些相应的生产方法以及政制、学制。因而所谓“中学为体”，也就是要原封不动地维护明上下贵贱、别等级尊卑的封建等级秩序及相应的价值观念体系；所谓“西学为用”则是为了在新的历史条件下维护封建等级秩序

---

① 周策纵（Chow Tse-Trong）：《五四运动史》（*The May Fourth Movement*），哈佛大学出版社 1960 年版，第 237 页。

而相对灵活地采用一些西方的科学技术、生产方法、以至于某些政治、教育体制。

从表面上看来，罗素的一些言论与“中学为体、西学为用”的公式颇为接近。罗素一再指出，西方文明高于中国文明之处仅仅在于西方产生了伽利略、牛顿等科学家，这些人的科学发明使西方人在杀戮方面的效率比中国人高得多；西方人应该教给中国人的不是道德，也不是关于政治的道德箴言，而仅仅是科学和技术；西方文明的长处在于科学方法，中国文明的长处在于人生观。①

然而，人们不能仅仅依靠罗素这些抽象的词句来捕风捉影，而是应该准确地把握那些抽象词句的具体含义，特别是要弄清楚罗素的基本意图和大前提。我们已经提及，罗素明确地宣示，他的《中国之问题》主要是为西方的读者写的。他在该书中再三说中国文明与西方文明各有春秋，其出发点并不是使中国人自我陶醉、固步自封，而是苦口婆心地劝说西方人不要奴役中国，“不要认为我们是高等文明的布道士，更不要以中国人比我们‘低劣’为理由而理直气壮地去剥削、压迫和敲诈中国人。”②

我们也不难发现，当罗素在比较中国文明和西方文明时，他所使用的“道德”概念基本上相当于我们通常所说的“人性”。就在罗素说到西方人所应教给中国人的不是道德而是科学的时候，前面还有一句话：“普通人的道德到处都一模一样，他们有多大的胆就干出多大的坏事，而他们只做他们非做不可的好

① 《中国之问题》，第49页，第80页，第205页。
② 同上书，第5页。

事。”罗素接下去说西方人比中国人更坏，因为西方人比中国人更充满活力，从而能够干更大的坏事。这种说法就象罗素有时说西方的政府由于效率高反而能比无能的中国政府干出更多的坏事一样，只能聊当英国幽默一笑置之。按照罗素关于人性的观点，人不分东西南北，都具有基本一致的共性，同时兼备善与恶两种倾向。用罗素最得意的说法，就是凡人都具有内在的创造冲动和占有冲动。按照这样一种理解，罗素当然不认为西方人的道德高于中国人的道德，但也不会认为中国人道德高于西方人的道德。而这一点倒是非常明了：清末“中体西用”派所要誓死维护的儒家封建等级伦理，正是罗素所深恶痛绝的。他对等级尊卑及三从四德之类所进行的尖锐批判，和他对自由平等的讴歌，我们在前文已述之甚详。

罗素所说的“人生观”也有特定的内涵。他曾经指出，“中国知识分子所面临的真正问题是，要在获取西方知识的同时，排拒西方人的机械人生观。”[1] 罗素所批评的西方“机械的人生观”，是指在资本主义制度下，人类本身被当成服务于其他目的“原材料”，人们盲目追求所谓“效率”、“进步”和“无休止的变化”，并在这种盲目的追求中变得欲壑难填、浮躁不安、焦头烂额，只有“刺激”与“绝望”的轮回效应，而享受不到真正的幸福与安宁。罗素所称誉的“中国人的人生观”，则是特指道家那种“生而不有、为而不恃、长而不宰”的人生意境。[2] 不管罗素的这种描述是否符合现实，他在这里绝没有主张中国人抵制自由与平等理念的诱惑而以保全儒家所倡导的伦常关系为人

① 《中国之问题》，第80页。
② 同上书，第12页，第205页。

生目标。

“科学”一词的内容，在罗素那里又比中国的“中体西用”派所说的“技艺”要丰富得多。撇开前文所提及的“科学态度”、即依靠独立思考和实际验证来鉴别是非的“工具理性”不谈，罗素所说的“科学”也有非常广泛的意义。且看罗素下面一段论述：“少年中国应该确立这样的目标：保存中华民族所具备的温文尔雅、坦然自若和安逸宁静，结合西方的科学知识并应用科学知识来解决中国的现实问题。这些现实问题分为两类：一类是国内条件造成的，另一类是由国际环境形成的。解决第一类问题包括发展教育、实现民主、消灭贫困、环境卫生和防止饥荒。解决第二类问题包括建立强有力的政府、发展工业大生产、修改条约并收复通商口岸（可以日本为榜样）、并建立一支强大到足以抵抗日本侵略的军队。”① 我们在这里清楚地看到，除了精神生活某些方面不属于科学所能解决的问题，所有现代科技、现代武备、现代教育、现代民主政治、现代工业大生产，都被罗素包括在“西方科学”之中。

罗素与中国“中体西用”派最根本的区别也许还在于：“中体西用”派是保守主义者，而罗素是创新主义者；“中体西用”派希望中国传统的儒家价值观念体系万寿无疆，罗素赞美中国道家人生理想和人生意境的大前提则是彻底变革中国的传统而开创新的文明，而且，这种革旧鼎新的主要动力是来自西方的现代工业大生产、现代民主政治和现代社会主义。从这种意义上说，罗素的主张是“西学为体、中学为用”，而不是相反。也就是说，他的真正主张是依靠“西学”为主导来变革中国，同

---

① 《中国之问题》，第264－265页。

时也利用“中学”中的一些有益因素。

中国传统文明的辉煌时光已经成为古远的陈迹，它已丧失了活力并被时代的浪潮远远地抛到了历史的后头，中国任何实质性的进步都必须以根本改造中国的传统文明为前提，对于这一点，罗素毫不含糊。我们说过，他在“临别赠言”中就叮嘱中国人要打破传统，特别是抛弃儒家的包袱，按照新时代的要求去重塑中国文明。在《中国之问题》一书中，罗素又多次指出，“象所有文明国家一样，中国也形成了阻碍其进步的传统”；“中国土生土长的古老文化在很大程度上已经死灭”；“中国人道德方面的重大变革”对于复兴中国具有决定成败的意义；“中国文化在发生着急剧的变化，而且这种急剧的变化无疑是必需的。”① 在罗素看来，中华民族的生存和中国文明的更新是先进的中国人必须同时完成的任务。

不可否认，很有一些西方人士主张中国走“中体西用”的路线，中国人越守旧，他们就越高兴。但是，这类人一直是罗素激烈抨击的对象。罗素认为西方人希望中国停步不前、永远依旧，即使是出于对不同事物的好奇心也不足为训，因为那种人实际上是将中国视为供西方人观赏的古董、而不是供人生活的国家，将中国视同死的化石、而不是活的文明。② 罗素更加看不惯那些别有用心的西方人总是对先进的中国人试图按照新时代的要求来改造中国的努力冷嘲热讽。罗素在回击这种人的一位代表人物对他的责难时写道：“他很为惊奇，象我那样羡慕中国传统的人，居然没有主张原封不动地维持这种文明，反而主

---

① 《中国之问题》，第 21 页，第 263 页，第 7 页。
② 同上书，第 226 页。

张大规模地向中国灌输西方的思想。……事实上，只有那些依靠中国的弱点来大发横财的外国人才希望维持中国传统制度中的弊病，以便使中国人无力抵制他们对中国的掠夺。”① 归根结底，希望中国独立富强并在关键时刻给人类带来曙光的罗素，全心全意地支持中国的现代化。

第三节　绕梁之音

罗素的中国之行所引起的轰动效应不可谓小，他一度成为中国知识界关注的中心，他的一举一动、一言一行都成为人们的重要议题。但是，当罗素扶着病躯归去之后，他在中国留下了多大的影响？中国诞生了马列主义理论家和实行家，难道是因为罗素呼唤中国式的马克思和列宁？② 毛泽东强调群众路线并频繁地进行整风运动，是否因为他采纳了罗素关于在共产主义运动中要防止领导人疏离群众并在权力面前堕落的忠告？③ 纯粹推论无济于事，历史学需要实证。

一　哲人与时势

实际上，罗素的双脚刚刚离开神州大地，中国知识界就对

① 《罗素的反击》，《新时代》，1923年1月19日。

② 罗素在《中国之问题》的结语中曾指出，中国需要象马克思那样的思想领袖，也需要象列宁那样的政治领袖。《中国之问题》，第264页。

③ 根据王安娜的记载，毛泽东在延安时期仍将罗素的著作置于案前随手翻读。王安娜：《中国——我的第二故乡》，第149页。

他的影响力之大小发生了争议。由梁秋水当社长而雇佣外国人 Josef W. Hall 当主编的英文报纸《北京导报》，于 1921 年 8 月 4 日发表了一篇社论，说罗素的思想并未为中国的青年所欢迎，罗素对中国并未产生深远的影响。这篇文章刊出之后，立即遭到丁文江、赵元任等人的强烈抗议。丁文江在该文发表的第二天就立即致信《北京导报》编辑部，要求他们撤回那篇不严肃的评论。丁文江强调指出，罗素作为一位渊博而严谨的学者，无论是在哲学和社会思想方面都必将在中国造成既深且远的影响；正是罗素使中国人第一次认识到哲学应该是对所有科学进行综合的结果，社会改造必须以丰富的知识和深思熟虑为前提。"罗素学说研究会"的成立、罗素演讲录的广泛刊载和流传、罗素患病所引起的普遍忧虑、罗素发表告别演说时听众的拥挤程度，都表明罗素深深地打动了中国人的心灵。[1]赵元任也写信给《北京导报》编辑部，指斥他们妄发议论、混淆视听。赵元任以随行翻译的身份作证，中国学生倾听罗素演讲、讨论罗素学说的热情是罕见的，罗素使那些沉醉于虚幻天堂中的中国学生幡然醒悟，又给那些陷入悲观地狱的中国学生带来希望，甚至象梁启超那样的学术泰斗也与罗素促膝交谈而深受教益。[2]

毫无凝问，罗素对当时中国学生群以至于学者群的直接影响绝非一、两篇评论所能抹杀。据说，北京大学在 1923 年至 1924 年之交做过一次民意测验，要求回答"中国之外谁是世界上最伟大的人?"一千零七人交回了答卷，其中绝大部分是学生。

---

① 丁文江致《北京导报》编辑部，1921 年 8 月 5 日。原件存罗素档案馆。
② 赵元任致《北京导报》编辑部，1921 年 8 月 7 日。原件存罗素档案馆。

结果是罗素仅次于列宁和威尔逊而名列第三，杜威则名列第十一位。[①] 罗素访华时任北京大学代理校长的蒋梦麟甚至说，正是罗素使当时的中国青年对社会改造原理产生了兴趣。[②]

但是，从更远更广的意义上说，某位思想家对某一国家、某一民族的影响，其决定因素并不是该思想家是否在该国以耳提面命的方式亲授徒弟，而在于他的思想主张是否切合时宜，是否符合真理。应当承认，罗素在中国虽然轰动一时，但他终于没有成为现代中国思想舞台上的主角，终于没有成为影响中国现代历史进程的关键思想家。毕竟，中国没有出现以罗素学说为主导的社会运动。

罗素的根本局限，在于他没法为中国人民提供时势所需的意识形态。在现代中国，罗素那些关于“社会改造”的理论从总体上说是合理而不合时的。[③] 五四新文化运动曾给当时许多中国人带来一丝狂想，以为可以经由学子们坐而论道，让理性之光逐渐驱除国民心灵中的黑影，彻底改造国民性，造就一代新人，从而使中国社会在理性之光的照耀下和平地得到全面的改造而变得昌盛富强。但是，残酷的现实很快就碾碎了这种娇美温馨的梦。对颟顸官僚和文盲大众的启蒙不可能单纯通过文字功夫而在短时间内完成；而结束军阀混战以实现安定统一、驱

---

① 转引自 Suzanne P·Ogden：《墨水瓶中的圣贤：罗素与中国20年代的社会改造》("The sage in the Inkpet: Bartrand Russell and China's Social Reconstruction in the 1920s")、《现代亚洲研究》(*Modern Asian Studies*) 第16卷，第4期。

② 蒋梦麟《西潮》，台北1963年版，第124页。转引自《墨水瓶中的圣贤》。

③ 毛泽东曾给罗素主张改良的长沙演讲赠了两句评语：“理论上说得通，事实上做不到”。毛泽东致蔡和森等，1920年12月，原载《新民学会通信集》第3集，转引自《毛泽东书信选集》第5页。罗素在临别赠言中也与毛泽东一样主张“劳农专政”，但他并没有在这一点上另外提出自己的理论，而只是附和布尔什维克主义者。

除外来侵略以实现民族独立、改变社会结构以救民于水火等迫在眉睫的政治任务更迫使人们立即从事强大的民众性政治斗争；再加上中国大一统思想统治的破产所带来的思想真空和思想失调，中国社会在当时强烈需要一种包罗万象而又具有战斗性格的意识形态，中国激进的知识分子们也强烈地追求着这样的意识形态。罗素的学说显然不能满足中国社会和中国心灵的这种需求，它肩负不起这样的历史责任，因为它本身恰恰是与意识形态的性格截然相反的。

所谓意识形态，指的是那些以形成某种社会政治行动为目标并能具体地指导社会政治行动的理论体系或信仰体系。从严格意义上说，某种意识形态必须包含有全面解释人类思维、社会和自然的理论和指导社会政治的行动纲领；它以科学理论的形式出现，虽然并不完全诉诸理性，但要求宗教般的信仰与激情；它通常将自身宣布为唯一的和终极的真理并鼓动为捍卫这种真理而不惜任何代价进行斗争。罗素的理论显然不具备这样的品格。

罗素以写作《数学原理》成名，他的社会政治学说也着眼于发现的阐明某些“原理”，例如，以促进创造冲动、减弱占有冲动为总体目标的“社会改造原理”；以普通社会个体的普遍幸福为尺度的“好社会原理”；以个人自由发展为政治理想的“自由原理”；个人和社会协调发展的“尊敬原理”；等等。罗素作为百科全书式的思想家，也提供了以“中立一元论”为起点来解释全部世界的理论，并给人们描绘了理想世界的图式。但是，罗素所确定的理想和他所揭示的“原理”，并不是以指导某种群众性的社会政治运动为目标的。他没有提供具体的行动纲领，他根本就没有将制定行动纲领视为自己的责任。

相反，罗素的社会政治学说始终诉求于个人那冷冰冰的理性，而反对群体的、宗教般的激情。我们都还记得罗素对民族主义群体狂热的批判和他将布尔什维克主义视为“准宗教”的骇世之论。他在中国对宗教进行批判的时候也特别提醒中国人说，马克思的理论有被宗教化的倾向。① 在罗素看来，任何社会政治理论一旦被教条化，即以宗教的而不是科学的态度来信仰它，将它视为超验的、不需要充分证据来小心验证的真理体系，排拒人们不怀偏见地对它进行怀疑和探讨，以那种“军事上的确定性”来鼓动群众的集体狂热，那么，这种理论将关闭人们的心智并使人类付出高昂的代价。因为，专横武断和盲目迷信的心理将驱使人们去毁灭极为宝贵的东西，包括人类智慧本身。②

固守英国哲学传统中源远流长的怀疑精神，罗素在社会政治理论的建构过程中始终保持着小心翼翼、一板一眼的态度。罗素在中国讴歌共产主义的美好理想，同时又要求中国人充分估量奔向这种理想的漫长路程与沉重代价；他号召中国人迅速发展工业大生产，同时又劝中国人警惕社会有机化对个人自由的侵害；他建议中国人效法苏俄而走“国家社会主义”的捷径，同时又提出“国家社会主义”作为一种社会制度并不美妙而是病弊丛生；他鼓动中国人迅速培养起爱国感情，同时又要求中国人必须将爱国热情严格控制在适足以救国的高度；他赞成中国人从事社会政治运动，但又要求中国人保持平和沉静的心态；他希望在“少年中国”中间产生成千上万“果敢坚毅之士”，但又

---

① 罗素：《宗教的要素及其价值》，《哲学》第 1 期。

② 参阅《布尔什维克主义的理论与实际》，第 8 页，第 113—114 页。

避而不谈他们是否应该组成纪律严明的政党。

如果在平静的书斋中进行心平气和的争辩，罗素或许会立于不败之地。问题就在于，20年代的中国社会绝对不同于平静的书斋。那是极端酷烈的年代，那是个人的沉思默想完全于事无补而只有强大的群众运动才能解决问题的年代。我们知道，任何群众性的社会政治运动都悲剧性地需要宗教般的信仰与激情。罗素那种充满思辨和怀疑精神的社会政治理论根本充当不了群众性行动的纲领。相比之下，俄国化的马克思主义（即布尔什维克主义）或孙中山的三民主义，尽管因为高度意识形态化而含有不尽合乎理性的成份，但其明确性、系统性、具体性和鼓动性，恰恰是20年代中国社会所绝对需要的，因而也自然地受到当时急于变革中国的人们的热烈拥抱。毕竟，外来侵略势力、军阀官僚、蒙昧无知等非理性的破坏力量，无法依靠少数人苍白的理性来战胜。在那种形势下，学理、程序、唇枪舌剑，都统统无济无事，那确实是需要血与火的时代。只是当人们的社会理想所外化而成的社会现实远远没有象当初所设想的那般美丽的时候，只是当许许多多美好的东西都在长期的搏战中玉石俱焚的时候，只是当人们回过头去添抚自己的伤口的时候，人们才会冷静地思索罗素提醒人们考虑的那些问题。

二　思想和人格的魅力

在社会政治那喧闹的领域，罗素显得无能为力。而在学术思想那静悄悄天地里，罗素则对中国知识分子的心灵具有无穷的魅力。对于罗素来华直接留给中国人的精神遗产，现代中国的大报人成舍我曾作过这样的系统总结："罗素在中国之时日虽短，而其

所以遗中国之影响，则诚非浅鲜。约而言之，可得数端：（一）使中国因此而知西方之物质文明，并不足羡，人类于物质生活以外，尚有其他高尚之艺术生活在；（二）研究哲学，当先以自然科学为根据，纯凭玄想，不足以探寻真理；（三）旧道德、旧信仰，均已破产，无论何国，莫不如是，中国人不当误信西人之道德、信仰，尚能存在，当自觅方法，建设新道德、新信仰；（四）探寻宇宙之真理、增进人群之福利，此种责任，当各自努力，不当专恃他人。”① 蔡元培 1923 年总结中国哲学的现状也说过这样的一段话：“罗素的数学与哲学，我国人能了解而且有兴会的，很不多。他那关于改造社会的理想，很有点影响。他所说的人应当制裁他占有的冲动，发展他创造的冲动，同称引老子的‘生而不有、为而不恃、长而不宰’主义，很引起一种高尚的观念，与克鲁巴金的‘互助主义’，有同等价值。”②

蔡元培、成舍我都强调罗素的社会理想和精神品质，这是因为他们在这方面不谋而合，非常容易产生共鸣。中国对罗素的影响也正是在人生意境和精神品性方面。他很欣赏中国古代典籍所倡导的一些人生理想，也很欣赏现实中一些中国人的那种恬静生活和恬静心境。在事隔 20 年之后回顾其中国之行的时候，罗素动情地说：“中国教给我一件东西，那些深切地研究过东方的欧洲人都会得到与我一样的收获，那就是：以长时段来思考问题，而不因为眼前的颠狂世事感到绝望。”③ 中国思想古

---

① 成平：《罗素、勃拉克讲演合刊·编者弁言》，第 1 页。

② 蔡元培：《五十年来中国之哲学》，原载《最近之五十年》，申报馆 1923 年版。转见《蔡元培全集》第 4 卷，第 365 页。

③ 罗素：《我的心路历程》（"My Mental Development"），原载《罗素的哲学》，纽约1951 年版。转引自《罗素的基本论著》第 48 页。

来倾心于人文，因而在人文理想方面与西方思想家的沟通，困难要小很多。

诚如蔡元培所说，罗素旅华时真正能领会其纯哲学的中国人确实很少。罗素原是应邀到中国讲述哲学课程的，但他刚来中国就发现中国的主顾们醉翁之意不在酒，“他们不要技术哲学，他们要的是关于社会改造的实际建议。”① 罗素为他自己的哲学讲座一度深感苦恼。② 一些中国听众更加苦恼。连“罗素学说研究会”一位自称已经研究“哲学”多年的成员，在参加了该研究会的第一次讨论会后便写信给赵元任抱怨说：“我发现他的研究班仅仅局限于技术哲学，这使我很失望。现在我冒昧要求不再参加以后的讨论会。这并不是因为我对那些问题望而生畏，而是因为我对技术哲学几乎毫无根底，也几乎毫无兴趣。”③ 罗素那些玄而又玄的数理逻辑和以科学为依据的知识论，当时在中国确实还缺乏现实的土壤，哲学界以知识论为立命之本的专业哲学家还有待培养，一般学界的兴趣及接受能力就更为有限了。

形成这样一种局面，充分暴露了中国哲学学术界的严重局限。古来中国的哲学智慧，集中体现于对人际关系的探讨和对人生意义的领悟，而一向忽略认知领域的深刻思辨；中国传统哲学沉迷于类比直觉，也缺乏西方哲学那种严密的逻辑方法；在中国哲学史上，沿《易经》方向延伸下来的辩证逻辑获得了长足的发展，但形式逻辑在《墨经》之后便日见衰微，中国人哲

---

① 罗素致柯莉，1920 年 10 月 18 日。原件存罗素档案馆。

② 参阅罗素《中国的改造》，《中国学生月刊》，第 4 号，1922 年 2 月，马里兰。

③ Coken Chen 致赵元任，1920 年 12 月 10 日。原件存罗素档案馆。

学思维的笼统、松散、模糊特性与西方哲学中的精确、系统、细密恰成对照；中国传统哲学又一直划地为牢，只是在政治人文领域翻云覆雨而轻视自然科学的成果，以至于谬种流传，到了近代还对“雕虫小技”不屑一顾，人们大谈“进化哲学”而对生物进化的科学本身毫无兴趣，大量使用从西方哲学中引进来的物理学概念，而对物理学本身则完全陌生。总之，传统中国文化中调节人伦的“道德理性”和贴近生活的“实用理性”可以说是相当丰满发达；但远离人间烟火或排斥个人情感而在认知领域探寻终极真理的“批判理性”和服务于知识论的那种一丝不苟的“工具理性”则一直发育不良。

到了现代中国，严重的民族危机和社会危机又使纯学术的兴趣成为十分昂贵的奢侈品。胡适在1917年与学术同人相约20年不谈政治而在3年内就被迫破例，这本身就很说明问题。救亡图存的任务是那么迫切，内忧外患又是那么令人揪心，远离政治的纯学术对现代中国学术界来说几乎成了有罪的偷情。五四新文化运动初期普遍的纯学术倾向只不过是昙花一现。从20年代起一切学术都必须与“救国”联系在一起才能显示其意义。

这一切恰好说明，罗素所带来的哲学对中国学术界无异于雪中送炭。毕竟，以严密的逻辑为核心的知识论才是近现代西方哲学的主流。信誓旦旦要拥抱西方的智慧、信誓旦旦要建造中国新的知识大厦的中国人，无论如何都必须使中国哲学与西方哲学的主流接源。丁文江是中国第一位在哲学基础上理解西方现代科学的科学家，他对罗素哲学表示欣赏，可以说是颇具慧眼。赵元任说，罗素来华讲学“使当前和未来的中国领袖们了解到合理的思维方式”。① 这

① 赵元任致《北京导报》编辑部，1921年8月7日。

种结论从某种意义上说并非夸大之词。

人们通常认为，罗素对中国哲学的影响远在杜威之下，这并不公允。杜威的哲学因为比较平实、比较符合中国人的实用心态，再加上一批留美的嫡传弟子和胡适、陶行之、蒋梦麟、刘伯明、郭秉文、郑宗海等人通过教育这一领地努力鼓吹，确实在中国的社会和教育领域产生了比较广泛的影响，但在专业哲学领域，罗素的影响似乎在杜威之上。

本来，中国最有资格成为罗素门徒的是赵元任。赵元任在罗素旅华之前已在康乃尔大学和哈佛大学修习数学、物理学和哲学长达十年之久。据他自己说，他在哈佛大学任教时罗素的哲学就已对他产生了重大的影响。[①] 罗素来华期间赵元任一直充当罗素的专业翻译并同罗住在一起。但是，这位天生的语言大师在陪罗素到各地演讲期间发现了自己的语言天才，从此便迷上了语言学而不能自拔，罗素对他的影响便主要局限于语言哲学方面了。赵元任关于罗素哲学的唯一一篇论文是发表于《罗素月刊》创刊号上的《罗素哲学的精神》。该文不长，却是一篇知人之作。赵元任将罗素哲学的精神归结为实验的精神、分析的精神和细定的精神，并指出，罗素的哲学推重方法而轻薄结论，如果对罗素的哲学采取速成班的办法去死记硬背一些定论，那就会与罗素哲学的真正精神背道而驰。赵元任强调，只有怀着科学的、慎密的态度去领会罗素如何将其哲学方法应用于哲学、算学和心理学，才不算辜负了罗素。[②] 赵元任把握了罗素哲学的精髓并正确地表达了罗素对中国哲学爱好者的希望。

---

① 《赵元任早年自传》第 2 卷，第 104 页。

② 赵元任：《罗素哲学的精神》，《罗素月刊》第 1 期，1921 年 1 月。这篇论文实际上是赵元任为帮助中国广大读者正确理解罗素的演讲而写的导言。

另一位有同样资格成为罗素哲学专家的是北京大学哲学系的傅铜教授。他是直接出面邀请罗素来华讲学的联络人、“罗素学说研究会”的召集人和《哲学》杂志的主编，他曾在英国伯明翰大学专攻西方哲学达七年之长，在那里获得硕士学位并参加了国际哲学界颇有名望的“亚里士多德社”。[①] 凭其西方哲学修养与语言能力，理解罗素哲学当不成问题。傅铜借罗素来华讲学的声威发起成立了“罗素学说研究会”，支持北京大学学生创办《罗素月刊》，并组建了中国现代第一个专业哲学研究团体——“哲学研究社”，创办了中国第一家专业哲学的大型杂志——《哲学》，劲头也不可谓不足。可惜傅铜的主要兴趣并不在于罗素哲学，他除了发表《罗素的创而不有主义》、《答张东荪先生》等一些短论外，对罗素哲学的继承或创发成就不大。

罗素来华讲学时最崇拜他的是张东荪和张崧年。张东荪当年 30 出头，身任《时事新报》和《改造》杂志主编，又兼上海中国公学大学部部长，算是新文化运动中的显赫人物之一。罗素来华之初，张东荪表示对他“崇拜到了十二分”，但他在那时主要是关注罗素的社会政治理论。而自从在“关于社会主义问题论战”中张东荪感受了罗素的委屈之后，他似乎有意识地疏远了罗素。罗素在哲学方面对张东荪的影响是显而易见的。张东荪对哲学认识论的兴趣正是因为受到罗素的鼓舞而产生的，他在《哲学》、《认识论》等书中所主张的“认识多元论”，连同他在《民主主义与社会主义》、《理性与民主》等书中所捍卫的“思想自由”，与罗素的思想主张都很接近。不过，张东荪在哲

① 参见《亚里士多德社纪事》(*Aristotalian Society Proceedings*)，新刊号第 20 期。

学上公开宗奉的不是罗素而是康德。

张崧年对罗素的崇拜则持续了一生。据他自己说，他在1914年进入北京大学读本科的时候，便对罗素哲学发生了浓厚的兴趣。直到1983年，九十高龄的张崧年还著专文表达他整整一生对罗素的“赞佩和敬仰”。[①] 罗素来华时，张崧年27岁，任教于北京大学。早在罗素来华之前，张崧年便如饥似渴地研读罗素的著作，并将它们翻译、介绍给中国人。他当时广泛从英美的报刊杂志上搜集资料，编了一篇罗素著作目录索引，内含专著14部、小册子4本、论文76篇、书评38篇及信函等4篇，其完备为全球之冠，连罗素也感到不可思议。[②] 罗素来华前一个月，张崧年曾说他要著文阐述研究罗素学说的方法，还要将罗素和当代最杰出的哲学家柏格森、杜威、倭铿等进行比较研究。张崧年自幼爱好数学，他当时对理解罗素的能力颇有信心，罗素也不怀疑他的这种能力。[③] 但是，罗素来华刚满一个月，张崧年便动身到法国去了。他在那里成为中国共产党旅欧支部的负责人，将全部精力投入党务和政治活动，学术研究完全中止，直到1925年张崧年脱党后回国，才又重操旧业，继续研究和介绍罗素的哲学。他将面铺得很广，也雄心勃勃要写一部关于罗素

---

① 张申府：《我对罗素的敬仰与了解》，载《罗素哲学译述集》，教育科学出版社1989年版。

② 张崧年：《试编罗素既刊著作目录》，《新青年》第8卷，第3号。张崧年在这篇目录索引中对罗素一些论著的内容和版本也作了介绍。

③ 张崧年在给罗素的一封信中谈到他翻译罗素的文章时说：“就我所知，我的翻译比其他中国人都要好，因为几乎你的所有信条和你所强调的理论，如心理分析和相对论，我都略有所知。除了赵元任先生和我，没有人能做到这点。”张崧年致罗素，1920年11月12日。罗素在向他的法国朋友介绍张崧年时也写道：“他对我的所有著作知道得比我还清楚得多。”罗素致Nicod，1920年11月11日。

的“大书”。[①] 可惜这位风流才子缺乏撰写大部头学术专著的恒心。他对罗素著作的翻译介绍涉及数理逻辑、本体论、认识论、方法论以及自然科学、社会哲学等一切方面，但全都是单篇论文；他致力于将罗素的逻辑分析方法、马克思主义的唯物辩证法和中国传统哲学结合起来以创造别具一格的哲学，闪发了很多思想火花，但终无大成；他最主要的著作《所思》，虽然不乏格言与哲理，但更象一组散文诗而不象严密的哲学著作。[②]

在中国弘扬罗素哲学的还有30年代间接受到罗素的影响而成长起来的金岳霖等一批晚辈。他们大都系统地接受了专业哲学的训练，在研究西方哲学方面要比他们的先辈成熟得多。他们比较充分和冷静消化了罗素倡导的逻辑方法以至于整个西方实证主义哲学，进行借助逻辑实证哲学的理论和方法来探讨各种哲学问题。有人甚至结合中国传统哲学的范畴来创造自己的哲学体系。正是金岳霖、冯友兰等人在逻辑和知识论领域筚路蓝缕，为中国哲学开辟了一片新天地。

冯友兰在哲学上的思想来源比较复杂，而罗素哲学显然对他产生了重大的影响。据他夫子自道：“在五四运动的时候，梁启超等人组织了一个尚志学会，约请了美国的实用主义哲学家杜威和英国的哲学家当时是新实在论者的罗素到中国讲演。我在哥伦比亚大学研究院的时候，在这个大学中，恰好也有这两个学派。杜威在那里讲实用主义，还有两位教授讲新实在论。因此这两派我比较熟悉。在我的哲学思想中，先是实用主义占优

---

① 张申府：《关于罗素》，《罗素哲学译述集》，第191页。

② 张申府：《所思》，神州国光社1931年版。张申府于1945年自立门户，将他自己的哲学称为“具体相对论”，但并未引起哲学界的重视，他本人此后也没有进一步阐发。参见《张申府学术论文集》，齐鲁书社1985年版。

势，后来新实在论占优势。”[①] 冯友兰的“新理学”，乃是运用罗素所倡导的新实在论和逻辑实证主义的理论和方法、改造中国传统儒学思想来创造自己的哲学体系，而且还吸收了一些唯物主义的观点。因而，张申府对冯友兰的哲学评价极高。他说："中国文化，要孔子、罗素和马克思三位一体结合起来。《新理学》已经是有代表性的杰作。”[②] 冯友兰在创立“新理学”哲学体系时，还特意借用罗素旅华演讲的篇名“中国到自由之路”来作为他讨论中国前途的《新事论》一书的副标题。[③]

金岳霖的哲学行程则起于罗素、也终于罗素，他是罗素哲学在中国最有成就的继承人。金岳霖自己说，在他走入哲学天地的时候，有两本书对他影响最大，一部是休谟的《人性论》，另一部便是罗素的《数学原理》；正是20年代初他在伦敦读书时一知半解地啃了罗素的著作之后才与逻辑分析结下了不解之缘。[④] 金岳霖的第一部哲学著作《逻辑》，便是对罗素的数理逻辑所做的系统介绍，可算是他学习罗素哲学的心得笔记。[⑤]《论道》一书是金岳霖创立自己的哲学体系的一次尝试。但是，正如他在该书绪论中所说，他所使用的办法是“旧瓶装新酒”，也就是借助实证主义哲学的原理和逻辑分析方法去重译中国传统哲学中的一些基本范畴，并赋予那些范畴以新的内容。在稍后的《知识论》中，金岳霖的出发点也仍然是罗素等人的命题和难题。他试图抛开罗素的“唯主方式”，推翻那些“自明的命

① 冯友兰：《三松堂自序》，三联书店1984年版，第210页。
② 转引自侯外庐：《杜国庠文集·序》，人民出版社1962年版。
③ 冯友兰：《新事论〈中国到自由之路〉》，商务印书馆1940年版。
④ 金岳霖：《论道》，商务印书馆1987年版，第3—4页。该书初版于1940年。
⑤ 金岳霖：《逻辑》，清华大学出版部1935年版。

题”或“不可怀疑的命题”，而以“有效原则”来建立其知识论体系。这与其说是超越了罗素，倒不如说走回到了罗素的早年。[①] 1949年以后，金岳霖写的唯一一部哲学著作便是《罗素哲学》。全书紧紧抓住罗素建立认识论演绎系统的意图，从罗素哲学的核心构架入手来条分缕析罗素哲学的主要观点和方法，颇有深度。遗憾的是，当年极左思潮之时风所及，金岳霖先生也未能幸免，他在许多地方落入了“立足于批”的陷阱。[②]

在30、40年代，中国哲学界尚有俞大维、张阴麟、胡世华、万卓恒、沈有鼎、汪奠基、王宪钧等人致力于数理逻辑的研究和教学，一般地宗奉逻辑实证主义的人则更多，阵营庞大，各有所成。[③]当时中国高等院校的哲学讲坛，基本上为实证主义者所占据。中国学术界自20年代起翻译、介绍罗素论著的热情也历久不衰。罗素的主要哲学著作如《心的分析》、《哲学问题》、《哲学大纲》、《数理哲学导论》在30－40年代都有了完整的中译本。罗素关于社会政治问题的著作如《婚姻与道德》、《权力》、《自由与组织》等当时也都被译为中文。[④]

最后还应指出的是，近年来中国学术界、特别是青年学生对罗素学说的兴趣又在猛增。虽然不一定说是“罗素热”，但罗

---

① 金岳霖：《知识论》，商务印书馆1983年版。

② 金岳霖：《罗素哲学》，上海人民出版社1988年版。此书初稿完成于极左思潮泛滥的50年代末、60年代初。也许是因为金岳霖认为极左思潮给该书打上了太深的烙印，他后来一直对该书进行修改而终于没有勇气将它刊行问世。在他去世之后，该书才由他的门生故旧整理出版。整理者对原著作了一些删改。

③ 参阅胡伟希：《金岳霖与中国实证主义认识论》，上海人民出版社，1988年版。

④ 张申府在1946年说，“罗素是现代西方哲学家中最被中国人晓得的一位，也是现代哲学家中著作翻成中文最多的一位。”《罗素——现代生存的最伟大的哲学家》，《罗素哲学译述集》，第235页。

素的著作的中译本一部又一部地出现了书店，其中很多是重译本，评论、赞赏罗素之声不绝于耳。特别是罗素关于权力、婚姻、宗教、科学等方面的思想，对当代中国青年具有很大的吸引力。中国人对罗素兴趣的重新增高正与国际上对罗素再发现的势头遥相呼应汇合。真正的精神财富对自由心灵的魅力永远也不会消退。

第5章 为了更美好的未来

历史研究很容易将人们引向念旧怀古，但更需要的是瞻望未来。本书所要概括的最后结论，主要着眼点不是中西交往的过去，而是中西交往的未来。如果说封闭和隔绝使中国和西方形成了迥然不同的过去，那么，现代的交通通讯工具和人类所面临的一系列全球性难题，使得人类只有一个共同的未来。我们希望从“罗素与中国”的关系中总结出来的一些原则和范式，将多少有益于人类共同争取美好未来的崇高事业。

第一节 从文化角度理解文化人

在帝国主义列强侵凌中国、中国和西方的民族矛盾极度尖锐的时代，在中国和中国人的地位低落到被世人普遍鄙视为“东亚病夫”的时代，罗素背负着本民族对他的怨恨、本国政府对他的打击和诸多友人对他的误解等种种威胁和压力，完全站在中国人的立场上为中国鸣不平，竭力为中国的独立和发展做出自己的贡献，这不能不说是非常难能可贵。然而，这样一位思想家却在一段很长的时间内被我们误会为敌人，历史留下的教训发人深省。

如果我们选定了文化人的角度，我们便会容易地看到，罗

素属于那类从人类整体着眼来思考社会、思考人生、追寻知识、追寻真理的文化人；罗素将自己的一生托付给人类的和平与正义事业，他为此往往走到了本国统治集团的对立面；他在认识领域更超越了民族和种族的界线，只服从来自自己理性的命令，只对认知对象的真理负责；他探索自然、社会和人生各方面的问题所得到的胜利成果和失败教训，都直接表现为人类全体的共同财富。自从人类挺直腰干告别动物而从洪荒走向文明，人类所取得的一切进步从根本上说正是依赖于人类知识的不断积累和增长。每一个民族和种族的进步速度，也取决于能否充分吸收和利用人类在历史长河中所积累起来的知识，这本是十分浅白的常识。

问题的症结在于，我们在特殊年代中所形成的特殊思维方式，曾阻碍了我们公正客观地对待全世界的文化人并充分吸收他们的精神成果。在现实的或想象中的你死我活的对立斗争中，我们自然地形成了那种非此即彼、敌我分明的两极思维；在政治或军事上的胜负决定一切的环境中，我们形成了以政治裁定一切的单向思维；为了鼓舞革命斗志，为了确立革命理论的绝对权威，对不同思想的批判心态获得了历史合理性。但是，随着社会历史环境的变迁，旧的观念和思维方式便变得荒谬和有害了。

从长远观点看，和平友好的合作和往来才应是民族和种族关系的健康和正常状态，敌对则是反常的。在我们强调“民族意识”的时候，本不应忘记无产阶级革命导师的国际主义胸怀和中华民族的祖先那种“天下一家”的气魄；在我们谈论阶级意识的时候，也不应忘记无产阶级革命导师认为只有以人类的全部知识武装自己才能成为共产主义者。如果人类真的会有捐

弃阶级意识和民族意识而生活于大同世界的那一天，那么，与大同世界相应的“全球意识”必定是在历史长河中日积月累起来的，而绝不会是在未来的某一天从天而降。那些自觉地抱持“全球意识”的文化人在探索宇宙和人生过程中所获得的思想文化成果，无疑应该受到人类全体的格外珍视。

也许正是在和平建设的环境中，中外交往才真正显示其内容的丰富性，各民族之间取长补短、携手前进的现实性真正出现，文化人所获得和思想文化成果才能真正得到各民族的公正对待和共同承认。只有多层次、多向度的思维才适合于那种具有丰富内容的中外交往。特别是，建设时代最需要的是建设精神而不是批判精神。从文化角度理解文化人，最充分地吸收全人类有益的思想文化，我们将能更有效地建设美好的明天。拒绝有益的知识，对任何民族来说都愚不可及。

第二节　结合其总体思想把握国外学者的中国观

在 60 年代，国外就有人指出，欧洲人的中国观只有一部分是反映中国的现实，另外一部分则是反映欧洲人自己有意识的或无意识的内在需要和愿望。[①] 伴随着西方人心理需求的不断变化，中国和中国人的形象在西方人的心目中也不断发生变化。在马可波罗的口中，中国有着他所最希望看到的通都大邑；在利玛窦的眼里，中国是迫切地需要上帝福音而又适宜于传播上

---

① Raymond Dawson：《中国的变色龙——对欧洲人之中国观的分析》（*The Chinese Chamelean, an Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*），牛津大学出版社，1967 年版，第 2 页。

帝福音的宝地；在伏尔泰的笔下，中国是他所梦寐以求的开明专制的典范；在诸多西方历史学家的笔下，中国有时象一位死气沉沉的病夫，有时又是一种魅力无穷的东方美，有时是有待开化的蛮荒之地，有时又是别具一格的文明之乡。真实的中国或中国人眼里的中国则又是另一回事。

满怀着对西方文明惨遭重创的哀伤，满怀着担心人类面临整体绝灭的忧患意识，满怀着寻求新的文明因素以拯救西方和人类文明的渴望，罗素所看到的和他所描述的也不完全是真实的中国。由于罗素抱有说服西方人尊重中国的意图，我们难以辨清他关于中国文明的评论哪些是他的肺腑之言，哪些是他故意隐恶扬善的溢美之词。我们可以肯定的一点是，20 年代初年罗素在愤激之余丑化了西方文明，同时也美化了中国文明。①前文已经论述了罗素对中国国民性的赞美，现在让我们再看 1922 年罗素笔下的中国社会现实："……言论和新闻自由在实际上很少受到干涉。个人不必象在 1914 年以来的欧洲和 1917 年以来的美国那样被迫随大流。人们独立地思考并无所畏惧地将自己的独立见解公诸于众。个人主义在欧洲已经死灭，而在中国则幸存下来了，无论这会带来好的结果还是坏的结果。中国的苦力所享受的个人尊严在我们这里只有那些财政巨头们可以相比。"②

熟知中国历史的人们会认为，中国的现实与罗素描绘的这

① 事隔 30 年之后，当周策纵先生给罗素写信说中国的保守派利用罗素的言论来抵抗西方的进步文化时，罗素解释说，"我明白反动分子会利用我的那些论点，但那绝不是我的本意。" 罗素致周策纵，1954 年 8 月 26 日，转引自周策纵《五四运动史》，第 258 页。

② 罗素：《中国之问题》，第 215—216 页。

幅中国画正好相反。当然，事情还有复杂的一面。在千载难逢的五四时期，旧的大一统思想统治已经土崩瓦解，再加上北洋政府基本上陷于瘫痪状态而无力实现对思想的全面钳制，罗素旅华时所接触到的中国知识界确实享受到了相当程度的思想自由和言论自由。但是，稍有常识的人都不会以偏概全而将当时的这种特殊景象放大为中国的历史。因为，自秦始皇以降，严密的思想钳制和言论钳制成为中国历代统治者治理国家的重大特色。中国历史上以大兴"文字狱"为主要形式的思想迫害和政治迫害，其疯狂、酷烈之程度比起西方中世纪的宗教裁判所之所作所为并不逊色。关于中国的国民性，罗素将矜持自重、好学深思等视为中国人普遍具备的精神品质，难免太慷慨了些。至于个人主义在西方的发达和个人主义在中国被等级秩序和虚幻的群体主义所吞没，这种事实更加昭然若揭。思想深刻一点的中国启蒙思想家如鲁迅、陈独秀等人都为中国人的个性萎缩所达到的严重程度痛不欲生。的确，由长期的大一统官僚政治、似是而非的等级伦理规范和儒家所擅长的诛心之术所共同塑造的奴性心理是如此根深蒂固，近现代中国的知识分子深感他们所肩负的启蒙任务比起他们的西方同行来要沉重得多。

鲁迅曾这样挖苦罗素："至于罗素在西湖见轿夫含笑，便赞美中国人，则也许别有意思罢。但是，轿夫如果能对坐轿的人不含笑，中国也早不是现在的中国了。"① 罗素当年对中国和中

① 鲁迅《灯下漫笔》，《鲁迅全集》，人民文学出版社 1961 年版，第 1 卷，第 315—316 页。在另一方面，对中国的溢美之词则使中国那些对中国传统文化一往情深的人们感到鼓舞。孙中山和林语堂都说罗素是能够真正理解中国文化的极少数几个西方人之一。参看孙中山《民族主义·第六讲》；林语堂《吾国与吾民》，台湾远景出版社 1980 年版，第 9 页。

国文明的溢美引起中国启蒙思想家的不满，这是完全可以理解的，但罗素美化中国和中国文明确实“别有意思”。当我们把握住罗素总体社会政治思想的中心是要解决西方工业社会的社会冲突和民族冲突，当我们深入了解到罗素对西方文明及人类整体命运的忧虑，我们便能够明了罗素在某些场合赞美中国传统文化的真实意图。对其他西方人对中国文明的歌颂和批评，也都应该冷静地结合其总体思想来领会。

第三节　依供需原则裁断中国人对外来思想文化的取舍

作为逻辑学家和风流才子，罗素的论著和演说将严密的逻辑与诱人的文采融为一体，而且他在来华时又负有“社会改造家”之盛名，他凭借其说服力和感召力本应在中国形成强劲的“罗素旋风”。但是，他访华对中国政局的影响却相当有限。是的，罗素所期待的反帝爱国运动和社会改造运动在访华后的几年间席卷了神州大地，中国在后来也象罗素所期待的那样大踏步走上了“国家社会主义”的道路。然而这一切都不是沿着罗素所指引的那条小心翼翼的路线展开的，而是依新三民主义和布尔什维克主义那种破釜沉舟式的酷烈方略展开的。罗素那严密渊深的社会政治学说，威力甚至比不上一些极其简单的标语口号。

这里所透露出来的信息是，哪一种外来思想文化在近现代中国落地生根、开花结果，主要是取决于它们是否切合中国当时的现实需要，那些思想的真理性和文化的内在价值反在其次。罗素尽可以将他的社会政治学说构制得非常缜密周全、解析得

头头是道、描述得非常美丽动人，但是，他的学说能否被中国人广泛接受，能否成为中国那浩浩荡荡的社会政治运动的指导思想，主要地不是取决于他的学说本身，而是取决于中国的现实需要。也是在这种意义上，马克思主义创始人断言“社会存在”决定“社会意识”。也就是说，社会个体、包括思想家个体，尽可能异想天开，但哪一种思想能广泛传播而上升为社会性的思想意识，则往往取决于当时的社会历史条件。

我们不难看到，相对于当年中国的社会现实而言，罗素的许多理论都具有明显的超前特征。在中国人对“唯物论”和“唯心论”都非常陌生、莫名其妙的时候，罗素提倡以“中立一元论”和数理逻辑来补正“唯物论”；当中国人对工业化梦寐以求的时候，罗素要求中国人去医治工业大生产的并发症；当社会主义那美丽如画的蓝图刚刚展现在中国人面前的时候，罗素要求中国人去警惕“国家社会主义”可能形成的暴戾权力。罗素所关心的是绝大多数中国人还没有条件、也没有心思去考虑的问题。特别是，当年中国的民族解放和民主革命运动强烈需要宗教般的激情，哪一种理论能够鼓舞人们去同帝国主义和地主军阀的黑暗势力作殊死的搏斗，哪一种理论就能征服中国民众的心灵。罗素的社会政治理论所强调的却是政治理性和程序，而不是政治鼓动，他的理论只有在和平的可控环境中才能付诸实践。

其实，在罗素旅华之前，西方的社会达尔文主义、立宪主义、军国主义、共和主义、无政府主义、社会主义等等，都曾在近代中国扮演过重要的角色，这并不是因为它们都符合真理或在学理上如何博大精深，而是因为它们能依次满足中国人在某一特殊条件下的迫切需要。掌握主动权去认真选择既合乎真

理又合乎需要的理论，需要相应的社会历史条件。

第四节　在时代格局中为中国文明定向

当我们已经明了外国人士中国观的由来，我们再也没有理由将他们的结论都视为对中国的现实写照，正象我们不能将中国古代的典籍视为古代中国文明的现实存在形态一样。明智的中国人应该完全凭据实证精神去确定中国文明在整个人类文明大格局中的地位。从总体上说，西方现代文明远远高于中国传统文明，这是绝对不可争议的事实。近代西方的资本主义所造成的社会不平等、人欲横流、焦灼浮躁、空虚孤独等等，确实令人感伤，但这并非西方现代文明的全部。除了以现代科技为基础的现代物质生活、现代医药卫生等硬件，西方以思辨严密见长的哲学智慧，以自由、民主、法治等观念为核心的现代人文精神，以及合乎科学的社会组织管理体制，都是古老的东方文明所不可能有的。即便是救治资本主义弊病的现代社会主义，也是西方文明大树上结出的果实，而非来自神秘的东方。罗素因为另有深意，有时强调说中国传统文明与西方现代文明各有千秋。但是，罗素从未否认这两种文明的时代差异。他多次指出，中国文明的绝大部分内容都可以从古希腊文明中找到对应物。①

罗列中西民族特性进行比较，其合理性也相当有限。偏爱

① 罗素：《中国之问题》，第202页；《论教育》，《罗素基本论著选》，第46—47页。

中国传统文化的人们可以描述中国人如何沉静端庄、西方人如何轻浮好动，中国人如何注重精神安宁、西方人如何注重肉体满足，中国人如何敦睦人情、西方人如何自私自利，……；偏爱西方文化的人们则可以指出中国人如何苟且偷安、西方人如何积极进取，中国人如何奴性十足、西方人如何独立自主，中国人如何卑琐怯懦、西方人如何英勇无畏，……。这种抽象笼统的概括对比，将永远也扯不清是非。唯物史观认为，人类的精神品性并不是起源于不同种族的遗传密码，也不是起源于不同民族的"民族魂"，而是植根于社会存在，依附于社会物质生活方式和社会政治制度等因素。关于人性的一般理论也认为，共同的人性才是根本，各民族的那些"特征"都是暂时的，甚而是虚幻的。事实上，所有精神品性都是各民族所共通的，区别只在于它们在一些民族中间表现为现实形态，在另一些民族中则处于潜在形态，当人们怀着特定的动机对不同民族进行比较时，往往强调了一面而忽视了另一面。例如，人们在比较中、英两个民族时，往往强调西方那个新兴的海洋民族和东方这个古老的大陆民族的精神差异，而在实际上这两个民族都倾向于保守，都特别谨慎多疑，都精于经商，都喜欢妥协，都推崇谦虚，都习惯于压抑自己的激情而力图温文尔雅，都自视甚高而鄙夷其他民族，都非常实用而厌恶形而上学。

当然，我们并不是说中国传统文明一无是处。中国传统文明中那种十八世纪以来西方启蒙思想家所倾心的"内在超越"精神，即排斥宗教迷狂但不排斥道德修养、不是到彼岸世界寻求解脱而是在此岸世界的生活中超越物质现实和自然生命而凸现出道德自我；那种以把握高尚宏远的人生目的为专长的哲学智慧；那种顶天立地、视万物皆备于我的人格理想；那种顺乎自

然、融于自然的飘逸气度；那种强调体验和意境的美学风格，都是中华民族宝贵的精神遗产。

我们也不否认存在相对意义上的民族特性。某一民族由于历史环境和文化教育等方面的原因，其“国民风气”确实有可能形成一些比较突出的特色。我们通常笼统谈论的“西方人”，在近现代历史上也存在着某些民族差异。论优点我们可以看到英国人的诙谐幽默和绅士风度、美国人的乐观进取和慷慨大方、德国人的好学深思与纪律严明、法国人的多才多艺和活泼烂漫、意大利人的殷勤好客和妩媚多情、荷兰人的刻苦耐劳和勤俭节约；论缺点我们可以看到英国人的保守、美国人的浮躁、德国人的刻板、法国人的虚骄、意大利人的懒惰、瑞士人的吝啬。

我们所要反对的是那种将现代文明与传统文明等而视之的文化相对主义和将民族特性绝对化的文化神秘主义。在人类互相封闭的过去，文化的民族性曾经是非常值得重视的现象。而随着人类向信息时代的迈进和人类一体化进程的不断加快，文化的世界性越来越突出。罗素旅华的五四时期，正是中国人在文化心理上主动自觉地走向世界的光辉起点。五四时期的一些中国人形成了真正的世界胸怀。一些新派人物以完全开放的心灵接受西方的文化。民主、科学、社会主义等等，都是被当作世界性的文化而不是某一民族或种族特有的文化来接受的。连新儒家的先驱者梁启超、梁漱溟等人要弘扬中国文化，也是要将中国文化提升为能够走向全球的世界文化，罗素鼓励“少年中国”结合中西文化的优点创造出新的文化综合体，更是从世界文化的角度立论。

在人类文明一体化的大潮中，各民族、各种族的文化都面临优胜劣败的挑战和机会，都将出现新的沉浮。新儒家们希望

通过“儒学第三期发展”而使中国文化成为世界文化的主导，似乎期待值太高。[1] 但是，“中为洋用”，使中国传统文化的某些成份提升为造福人类的世界文化，则绝非奢望。应尽力避免的是，举国上下对传统文化抱残守缺，“国粹”既保不住，那些固有弊病反而谬种流传，使得中国越来越落后，从而也使中国文明变得越来越丑陋而为世界文化所排拒。

历史无情，当今的中国还处在迈向现代化的艰难行程中，西方则已备受后现代化的困扰。我们本不必为中华民族往日的尊荣所累，中国真正成为世界文明的中心只有从唐朝到宋朝大约500年时间，其时西方正陷于黑暗的中世纪。[2] 我们也不必因为中华民族在近代以来的落伍过份悲观，西方成为世界文明的中心自“文艺复兴”迄今也不过是500年。“江山代有才人出，各领风骚数百年”，这两句诗用来描述东西方民族的地位更替也非常合适。这种更替绝不是取决于神秘的力量，而是取决于东西方民族对历史机运的把握。哪个民族能真正体现时代精神，哪一个民族便跃居人类文明的前沿。中华民族依靠相对平均化的土地制度、大一统中央集权政治和以家族伦理为本位的精神文化而走上了农耕文明的峰颠，西方民族则依靠现代科学技术、现

---

① 在30年代，由于中国等亚洲国家现代化进程的挫折，韦伯那种将“资本主义精神”视为西方人特有品质的观点曾风靡全球。50年代以来，“中国文化圈”中的日本及“亚洲四小龙”的崛起使“儒家资本主义”身价百倍，新儒家从中大受鼓舞，这完全可以理解。但是，儒学作为一种成型于几千年前的文化系统，它在整体上的落后本不待言。在中国现代化的过程中，儒家文化成为巨大的阻力，它首先必须是被突破、被改造的对象，然后才是被合理利用的对象。

② 远古时代的中国文明有古埃及、古巴比伦和古代印度的文明与之旗鼓相当，中国绚丽灿烂的春秋战国时代有古希腊可以媲美，盛极一时的汉帝国与古罗马也难分高低。到了宋代以后，资本主义萌芽在西方迅速长成参天大树，世界文明中心因之西移。参阅 S. A. M. Adshead：《世界历史中的中国》（*China in World History*），香港1988年版。

代民主政治和现代自由平等精神而成为工业文明的先导。

站在时代的高度，我们必须有勇气承认中华民族在奔向未来的赛跑中处于非常不利的地位。西方已不是马克思时代的西方，也不是罗素访华时的西方。十九世纪中叶到二十世纪初年西方人对西方文明的悲观失望正在被新的信心所取代，没有人能否认西方的现实优势。但是，由现代化本身和民族忧患意识带给中华民族的强大驱力也不应低估。拿破仑、汤因比、罗素等人都预言过，未来的世纪将属于中国。整个人类都趁惜中华民族的内在潜力。这种潜力最突出的表现在于近代以来中国知识分子那种不甘沉沦、发奋图强的阳刚之气，那种力求取法乎上、后来居上的雄心壮志，那种力争使中华民族为人类作出更大贡献的强烈责任感。落伍带来自卑，这在所难免。但是，我们好不容易才摆脱了中华民族生来优秀的迷信，难道仅仅是为了确立中华民族生来低劣的新迷信？中国传统文化中的一些精神品性本就更适合于后现代社会而不适合于现代化，当中华民族把握时机迅速走完了现代化的艰难进程时，人们有理由期待中国文明在后现代社会中焕发出新的光芒与魅力。

附录一：罗素旅华演讲目录

时间	内容	地点
1920 年 10 月 13 日	在上海七团体欢迎会上的答辞	上海：大东旅社
1920 年 10 月 15 日	社会改造原理	上海：中国公学
1920 年 10 月 16 日	教育之效用	上海：江苏省教育会
1920 年 10 月 19 日	教育问题	杭州：浙江第一师范学校
1920 年 10 月 20 日	在江苏省教育会招待会上的答辞	上海：一品香饭店
1920 年 10 月 21 日	爱因斯坦引力新说	南京：中国科学社
1920 年 10 月 26—27 日	布尔塞维克与世界政治	长沙：湖南省教育会

续表

时间	内容	地点
1920 年 11 月 9 日	在讲学社欢迎会上的答辞	北京：美术学校
1920 年 11 月 7 日—1921 年 1 月	哲学问题	北京：北京大学；高等师范学校（1920 年 11 月 14 日以后）
1920 年 11 月 10 日—1921 年 2 月	心的分析	北京：北京大学
1920 年 11 月 19 日	布尔塞维克底思想	北京：女子高等师范学校
1920 年 12 月 10 日	未开发国之工业	北京：中国社会政治学会
1921 年 1 月 6 日	宗教的要素及其价值	北京：哲学研究社
1921 年 1—3 月	物的分析	北京：北京大学
1921 年 2—3 月	社会结构学	北京：北京大学
1921 年 3 月	数学逻辑	北京：北京大学
1921 年 3 月 14 日	教育问题	保定：育德中学
1921 年 7 月 6 日	中国到自由之路	北京：教育部会场

附录二：罗素著作中译本书目

German Social Democracy. London & New York，1896.
陈与漪译：《德国社会民主党》，商务印书馆，1927 年。

The Problems of Philosophy. London & New York，1912.
黄凌霜译：《哲学问题》，新青年社，1920 年；上海新文化书社，1935 年。
何明译：《哲学问题》，商务印书馆，1959 年。

Scientific Method in Philosophy. Oxford，1914.
王星拱译：《哲学中的科学方法》，商务印书馆，1921 年。

Principles of Social Reconstruction. London，1916.
余家菊译：《社会改造原理》，晨报社，1920 年。
张师竹译：《社会改造原理》，上海人民出版社，1959 年。

Justice in War Time. London，1916.
太朴译：《战时的正义》，共学社，1921 年。

Political Ideals. New York，1917.
刘国钧、吴世瑞译：《罗素政治理想》，中华书局，1920 年。
程振基译：《政治理想》，中华书局，1929 年。

Roads to Freedom: Socialism, Anachism and Syndicalism. London, 1918.
何新译：《自由之路，社会主义、无政府主义和工团主义》，商务印书馆，1958年。

Introduction to Mathematic Philosophy. London, 1919.
傅种孙、张邦铭合译：《罗素算理逻辑》，共学社，1931年。
晏成书译：《数理哲学导论》，商务印书馆，1982年。

The Analysis of Mind. London & New York, 1921.
李季译：《心的分析》，中华书局，1958年。

The Problem of China. London & New York, 1922.
赵文锐译：《中国之问题》，上海中华书馆，1924年。

The Prospect of Industrial Civilization. London, 1923.
高佩琅译：《工业文明之将来》，上海太平书店。

The ABC of Atoms. London & New York, 1923.
郑员文译：《原子论发凡》，商务印书馆，1927年。

Icarus or the Future of Science. New York, 1924.
李元译：《科学的将来》，上海北新书局，1928年。

What I Believe. New York, 1925.

丘瑾璋译：《我的人生观》，正中书局，1936年；
靳建国译：《我的信仰》，东方出版社，1989年。

The ABC or Relativity. London & New York，1925.
王刚森译：《相对论 ABC》，ABC 丛书社，1935年。

On Education, Especially in Early Childhood. London，1926.
柳其伟译：《罗素教育论》，上海，1931年；
谢曼译：《儿童教育原理》，上海，1933年。

Why I am not a Christian. London，1927.
沈海康译：《为什么我不是基督教徒》，商务印书馆，1982年。

An Outline of Philosophy. London，1927.
高名凯译：《哲学大纲》，正中书局，1937年。

Sceptical Essays. New York，1928.
严既澄译：《怀疑论集》，商务印书馆，1932年。

Marrage and Morals. London & New York，1929.
程希亮译：《结婚与道德》，商务印书馆，1936年；
李惟远译：《婚姻与道德》，上海文艺出版社，1989年。

The Conquest of Happiness. London & New York，1930.
傅雷译：《幸福之路》，上海南国出版社，1947年。

The Scientific Outlook. New York, 1931.
蔡宾牟、王光煦译:《科学观》,上海万有文库,1935年。

Education and the Social Order. London, 1932.
赵演译:《教育与群治》,商务印书馆,1934年。

Freedom and Organization, 1814—1914. London, 1934.
陈瘦石、陈瘦竹译:《自由与组织》,商务印书馆,1936年。

In Praise of Idleness. New York, 1935.
柯硕亭译:《赞闲》,商务印书馆,1943年。
Religion and Science. London & New York, 1935.
徐奕春、林国夫译:《宗教与科学》,商务印书馆,1982年。

Power: A New Social Analysis. New York, 1938.
沈练之译:《权力》,改进出版社,1941年。
柯硕亭译:《权力》,重庆出版社,1943年。
靳建国译:《权力论:一个新的社会分析》,东方出版社,1988年。

A History of Western Philosophy, and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. New York, 1945.
何兆武、李约瑟译:《西方哲学史》,商务印书馆,1963年、1976年。

Human Knowledge, Its Scope and Limits. New York, 1948.
张金言译:《人类的知识(其范围与限度)》,商务印书馆,1983年。

Satan in Suburbs and Other Stories. London; 1953.
单其昌译:《郊区的恶魔》,商务印书馆,1986年。

My Philosophical Development. New York, 1959.
温锡增译:《我的哲学发展》,商务印书馆,1982年。

Common Sense and Nuclear Warfare. London, 1959.
张师竹译:《常识和核武器战争》,商务印书馆,1961年。

Has Man a Future? London, 1961.
吴忆萱译:《人类有前途吗?》,商务印书馆,1964年。

参 考 书 目

A. 中文书目

丁守和、殷叙彝：《从五四启蒙运动到马克思主义的传播》，三联书店，1979年。
人民出版社编：《孙中山选集》，人民出版社，1981年。
人民文学出版社编：《鲁迅全集》，第1—2卷，人民文学出版社，1973年。
王安娜：《中国——我的第二故乡》，三联书店，1980年。
中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局编：
《马克思恩格斯选集》，第1—4卷，人民出版社，1972年。
《五四时期期刊介绍》，第1—3集，三联书店，1979年。
《列宁选集》，第2卷，人民出版社，1972年。
冯友兰：《三松堂自序》，三联书店，1984年。
李泽厚：《中国现代思想史论》，东方出版社，1987年。
李华兴、吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海人民出版社，1984年。
张申府：《张申府学术论文集》，齐鲁书社，1985年；
《所思》，三联书店，1986年；
《罗素哲学译述集》，教育科学出版社，1989年。
张东荪：《认识论》，世界书局，1934年；
《理性与民主》，商务印书馆，1946年；
《民主主义与社会主义》，观察社，1948年。

陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，中国社会科学出版社，1985年。
林茂生、杨淑娟、王树棣编：《陈独秀文章选编》，上编，三联书店，1984年。
林语堂：《吾国与吾民》，远景出版社，1980年。
罗福增主编：《罗素论选集》（第3集），台北，1968年。
金岳霖：《逻辑》，三联书店，1982年；
《论道》，商务印书馆，1940年；
《知识论》，商务印书馆，1983年；
《罗素哲学》，上海人民出版社，1988年。
周佛海：《往矣集》，上海古文出版社，1943年。
胡伟希：《金岳霖与中国实证主义认识论》，上海人民出版社，1988年。
袁谦、杨芹、李美瑞、吴家林编：《李大钊文集》，人民出版社，1984年。
高全叔编：《蔡元培全集》，中华书局，1984年。
彭明：《五四运动史》，人民出版社，1984年。

B. 英文书目

Adshead (S. A. M.): *China in World History*. HongKong, 1988.
Ayer (A. J.): *The Revolution in Philosophy*. London, 1956;
—*Russell*. London, 1972;
—*Philosophy in the Twentieth Century*. New York, 1984.
Black (D.): *The Tamarisk Tree: My Quest for Liberty and Love*. London, 1977.

Blackwell (K.): *The Archives of Bertrand Russell.* London, 1967.

Briggs (A.): *Social History of England.* Frome & London, 1985.

Chao (Yen Ren): *Yen Ren Chao's Autobiography: First* 30 *Years.* New York, 1925.

Chow(Tse-Trong): *The May Fourth Movement: An Intellectual Revolution in Modern China.* Cambridge, Massachusetts, 1960.

Clark (R. W.): *The Life of Bertrand Russell.* London, 1967.

Dawson (R.): *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization.* Oxford, 1967.

Furth (C.): *Ting Wen-Chiang: Science and China's New Culture.* Cambridge, Massachusetts, 1970.

Giles (A.): *The Civilization of China.* London, 1911.

Keenan (B.): *The Dewey Experiment in China.* Cambridge, Massachusetts, 1977.

Keynes (J. M.): *Two Memoirs.* London, 1949.

Needam (J.): *Science and Civilization in China.* Vol. 7. Cambridge, 1954.

Pears (D. F.): *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy.* London, 1967.

Russell (Bertrand): *German Social Democracy.* London, 1896;

—*An Essay on the Foundation of Geometry.* London, 1897;

— *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.* Cambridge, 1900;

—*The Principles of Mathematics*. Cambridge, 1903;

—(written with A. N. Whitehead) *Principia Mathematica*. 3 Vols. Cambridge, 1910—1913;

—*Philosophical Essays*. New York, 1910;

—*The Problems of Philosophy*. New York, 1912;

—*Our Knowledge of the External World*. Chicago, 1914;

—*Scientific Method in Philosophy*. Oxford, 1914;

—*Justice in War-time*. Chicago, 1916;

—*Principles of Social Reconstruction*. London, 1916;

—*Political Ideals*. New York, 1917;

—*Roads to Freedom: Socialism, Anachism and Syndicalism*. London, 1918;

—*Mysticism and Logic*. London and New York, 1918;

—*Introduction to Mathematical Philosophy*. London and New York, 1919;

—*The Practice and Theory of Bolshevism*. London and New York, 1920;

—*The Analysis of Mind*. New York, 1921;

—*The Problem of China*. London and New York, 1922;

—(written with Dora Black) *The Prospect of Industrial Civilization*. London, 1923;

—*The ABC of Atoms*. New York, 1923;

—*Icarus, or the Future of Science*. London, 1924;

—*Bolshevism and the West*. London, 1924;

—*What I Believe*. London, 1925;

—*The ABC of Relativity*. London, 1925;

— *On Education, especially in Early Childhood*. London, 1926;
—*Why I am not A Christian*. London, 1927;
—*An Outline of Philosophy*. London, 1927;
—*The Analysis of Matter*. New York, 1927;
—*Selected Papers of Bertrand Russell*. New York, 1927;
—*Sceptical Essays*. New York, 1928;
—*Marrage and Morals*. London and New York, 1929;
—*The Conquest of Happiness*. London and New York. 1930;
—*The Scientific Outlook*. London and New York, 1931;
—*Education and Social Order*. London, 1932;
—*Freedom and Organization*, 1814—1914. London, 1934;
—*Religion and Science*. New York, 1935;
—*In Praise of Idleness, and other Essays*. New York, 1935;
—*Which Way to Peace*. London, 1936;
—*Power: A New Social Analysis*. London, 1938;
—*An Inquiry into Meaning and Truth*. New York, 1940;
—*A History of Western Philosophy*. New York, 1945;
—*Philosophy and Politics*. London, 1947;
—*Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London and New York, 1948;
—*Authority and the Individual*. London, 1949;
—*Unpopular Essays*. London and New York, 1950;
—*The Impact of Science on Society*. London, 1951;
—*New Hopes for a Changing World*. London and New York, 1951;

—*Satan in Suburbs and Other Stories*. London, 1953;

—*Human Society in Ethics and Politics*. London, 1954;

—*Portraits from Memory*. London and New York, 1956;

— (R. C. Marsh ed.) *Logic and Knowledge*. London, 1956;

—*Understanding History and other Essays*. New York, 1957;

—*Common Sense and Nuclear Warfare*. London, 1959;

— *My Philosophical Development*. London and New York, 1959;

—*Wisdom of the West*. London, 1959;

—(R. E. Egner and L. E. Dennon eds.) *The Basic Writings of Bertrand Russell*. New York, 1961;

—*Has Man a Future*? London, 1961;

—*The Autobiography of Bertrand Russell*. 3 Vols, London, 1967—1969.

Schilpp (P. A.) (ed.): *The Philosophy of Bertrand Russell*. New York, 1944.

Schwarcz (V.): *The Chinese Enlightenment*. London, 1986.

White (M.) (ed.): *The Age of Analysis*. New York, 1955.

Wittgenstein (L.): *Tractatus Logico-Philosophicus*. London, 1922;

—*Philosophical Investigations*. Oxford, 1967.

Wood (A.): *Bertrand Russell: The Passionate Sceptic*. London, 1957.

Wornock (G. J.): *English Philosophy Since* 1900. London, 1958.

后　记

这部小书的成书过程，前言中已有所交待。因为本书原是我的博士论文，其著述风格本以规范化为目标。而且我认为，那种注重逻辑与分析的西方学术传统，很值得倡导。但是，本书同时也是为社会一般读者而写作的，我在行文中尽量避免玄虚、冗长和艰涩。笔者所追求的是学术性和可读性的统一，以便使本书可供雅俗共赏。这是一种冒险。本书可能使某些专业读者感到兴味未尽，而社会一般读者则仍然觉得它学究气太浓。根绝枯燥刻板的政治说教之流弊，赋予学术以应有的神圣与尊严，并使学术著作拥有尽可能多的读者，乃是当今涉足于人文学科的同行们所共同面临的繁重任务。但愿我所作的努力不至于枉费心机。此外，如果我那悲天悯人的情感影响到本书的一些判断，也希望能获得读者们的同情和谅解。

我在本书的写作中得到业师魏宏运先生的精心指导，丁守和先生、彭明先生、张静如先生、刘健清先生等前辈审阅了本书书稿并惠赐教示，在本书付梓之际特向他们表示衷心的感谢；包玉刚爵士基金会给我提供了“中英友好奖学金”，英国里兹大学东亚系、里兹大学图书馆、加拿大马麦斯特大学罗素档案馆、英国公共档案馆、大英博物馆、英国伦敦大学东方与非洲学院、南开大学图书馆、北京图书馆和北京大学图书馆给了我诸多方便，也在此谨致谢忱；三联书店的吕祥先生为修改本书提出了

宝贵意见并为出版本书付出了辛勤的劳动，我对他的感激自不待言；最后，我还要借此机会深深地感谢我的妻子陈秀萍对我的帮助与鼓励。

冯崇义

一九九二年十二月于南开园苦思斋

出 版 后 记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在二十一世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁

盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝三联·哈佛燕京学术丛书　罗素与中国
作者＝
页数＝２３８
ＳＳ号＝０
出版日期＝